

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية حكمية
تصدرها هيئة الأزهر

في كل شهر عربي

الجزء الأول	الحرم سنة ١٣٦٣	الجلد الخامس عشر
-------------	----------------	------------------

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد زكي



الاشتراكات فيه سنة

العدد

داخل القطر ... ٢٠٠
لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ... ١٠٠
خارج القطر ... ٣٠٠

ميدان الأزهر

تيلون : ٨٤٣٣٢

الرسائل تكون باسم مدير المجلة

نمن الجزء الواحد ٢٠ مليا داخل القطر و ٣٠ خارج

(مطبعة الأزهر - ١٩٤٤)

فهرس

الجزء الاول - المجلد الخامس عشر

فاتحة السنة الخامسة عشرة ...	بقلم	حضرة الأستاذ مدير المجلة ...	٣
السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة	»	»	٥
تصوير صورة الشكار ...	»	فضيلة الأستاذ الشيخ يوسف الهجوى	١٣
السنة - حديث لا هجرة بمسد الفتح	»	»	١٦
الفلسفة الاسلامية في الفرق ...	»	حضرة الأستاذ الدكتور محمد غلاب	١٩
فلسفة ابن سينا العملية ...	»	»	٢٢
المدخل الى دراسة الفلسفة الاسلامية	»	فضيلة الأستاذ محمد يوسف موسى ...	٢٦
غالب بن الوليد ...	»	»	٣٠
محمد عبده والحقاق من الاسلام ...	»	حضرة الأستاذ الدكتور عثمان أمين	٣٣
نظرية المعرفة عند ابن سينا ...	»	»	٣٧
المحاج بن يوسف التتقى ...	»	فضيلة الأستاذ الشيخ أحمد عماره ...	٤١
كلية تاريخية من المكتبة الازهرية	»	»	٤٤
معترك الفلسفتين - خصائص العقل الباطن	»	حضرة مدير المجلة ...	٤٩
المذاهب الغنوصية في العالم الاسلامى	»	»	٥١
الغنوصية والعلم ...	»	»	٥٤
نظرية في تاريخ الاسلام ...	»	فضيلة الأستاذ الشيخ حسين المصرى	٥٨
إيجاز القرآن الباقلاوى ...	»	»	٦٢
عظمة الله في خلق السموات والأرض	»	»	٦٥
مجلة لكلية اللغة العربية ...	»	»	٦٥

١٢٥٥

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية
تصدرها شبكة الأزهر



في كل شهر عربي

الجزء الأول	الحرم سنة ١٣٦٣	المجلد الخامس عشر
-------------	----------------	-------------------

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

١٢٥٥
٢٢٢٢٦
محمّد فوزي زكريا

دور النشر

البيانات هي

الإدارة

داخل القطر ٢٠٠
لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ... ١٠٠
خارج القطر ٣٠٠

ميدان الأزهر
تليفون : ٨٤٣٣٢
الرسائل تكون باسم مدير المجلة

تتم الجزء الواحد ٣٠ مليا داخل القطر و ٣٠ خارج

(مطبعة الأزهر - ١٩٤٤)

فاتحة السنة الخامسة عشرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي يهدي الصالحين الى المارشد ، ويمدح بالتوفيق الى أشرف المقاصد ، وأصل وأسلم على المثل الأعلى لجميع المحامد ، يمدحهم المرسلين الأماجد ، وعلى آله وصحبه وتابعيه ما عبد الله طاب ، وجاهد في الحق مجاهد .

أما بعد فاتنا بهذا العدد تفتتح السنة الخامسة عشرة لمجلة الأزهر ، ولنا نتمدح بما بذلناه في سبيل ترقية من جهود ، فإن ذلك يرجع الى توفيق الله وإمداده ، وإلى الذين تفضلوا بمعاونتنا عليه من العلماء ، ونخبة الكتاب ، وعلى أننا جميعاً إنما نتفق أفضل ما ذكرناه من القوى الأدبية لإقامة هذا الصرح العلمي النعيم ، ليكون جديراً بالكبر وأقدم جامعة عالمية طبقت شهرتها الخافقين ، واثقين بأن كل جهد يبذل في هذه السبيل إنما هو لخدمة الاسلام والمسلمين ، وللثقافة العامة أيضاً.

إن لمجلة الأزهر مقصدان عظيمين ، أولهما خدمة الاسلام على النحو الذي يتفق وثقافة العصر الحاضر ، وتقبل عقلية أهله ، وهذا مقصد خاص ، فائدته قاصرة على أهل هذا الدين المنتشرين في مشارق الارض ومغاربها ، وينظرون الى الأزهر نظرم الى كعبة العلم ، وينبوع الهداية ، متلهفين أن يمدح بما يبيل أوامهم ، ويسد حاجتهم الدينية . وقد وفقت مجلة الأزهر لتوفيق هذه الخدمة حقها ، فقد لا يمر يوم إلا ويصلنا من أقطار الارض حيث يقيم المسلمون ، كتب حافلة بالثناء على هذه المجلة ، وبأنها قد سدت لهم فراغاً كانوا يصبرون عن سده بوسائلهم الذاتية . لذلك دأب أهل هذه الأقطار إما على قراءة هذه المجلة إن كانوا يفهمون العربية ، أو على نقل عيون مقالاتها الى لغاتهم . فالهند والصين واندونيسيا ، وغيرها من بسيد الاستقاع ، تدور في تيار الروح العلمية التي تخدم بها المجلة الأزهرية ، وتزيد قوة بما تبذله من تسميتها بما لا تستطيعه المجلة وحدها ، لأنها لا يتأتى لها أن توجد إدارة لترجمة وتحقق كل هذه اللغات الصعبة .

أما ثاني المقصدين فهو خدمة القضية الدينية على وجه عام ، ضد الفلسفة المادية التي استبدت بالعقلية الغربية ثلاثة قرون متوالية ، فأفسدت المذاهب الفلسفية ، واستندت الى الناحية المادية من العلم ، فجعلت لنفسها سلطاناً على الأذهان ، لم يكن لتعاليمها الإلهادية في عهد من عهود البشرية ، وأسقطت من سلطان العقل في الأشادة بالحس ، فأضاعت على الناس

مزية الاستهداء بتور الوجدان ، توها أن الحس وحده هو الموصل الى الحقائق ، ولولا أن تداركها الفيلسوف برجسون Bergson بما كشفه من خصائص الوجدان ، لضافت حدود الفلسفة الحسية حتى فنيت في العلم ، وفقدت وصفها كفلسفة .

نعم إن الدليل المحسوس هو الدليل الذي لا يمكن التماهى فيه ، ولكن في الوجود حقائق أولية لا سلطان للحس عليها ولا يدركها إلا الوجدان ، والنظر العقلي المحض ، وهي نهم الانسان ، وتولف عناصر كماله المعنوى ، وعليها يقوم سموه الأدبي ، ولا غنى له عنها بوجه من الوجوه ، مما تمنى هذه المجلة ببيانها فيما تشره من المباحث .

وإنما اضطرت مجلة الأزهر لأن تقف هذا الموقف للدفاع عن الأصول الدينية التي تقرها ، لأنه لا معنى لأن تقيم ما هي بسبيله من صرح الايمان ، بينما تندس في العقول مزامم إلحادية تهدم ما تقيمه منه ، إن لم يكن علنا ففي ثنايا النفوس ، وأحناء القلوب ، فلم تتر في نشر البحوث الضافية في محاسبة المذهب المادى على ما يثبت من أصوله ومبادئه ، مستندة في ذلك على الاكتشافات الحديثة للعلم ، مبينة بالأدلة القاطعة أن تلك الأصول قد حطمتها تلك المكتشفات تحطيا ، وذوتها في الهواء . وكثيرا ما تستأنس في هذا المجال بأقطاب الفلسفة العالية في الغرب ، فكان لجهادها في هذه السبيل أثر ظاهر في إثارة القلوب ، وتعديل الانظار ، وإعادة سلطان الدين على العقول . فأصبحت مجلة الأزهر من هذه الناحية علما يستهدى بشوره السكافة في هذا الموضوع العظيم الشأن .

وقد انتقد على هذه المجلة أنها تعنى بالنقل من الفلسفة الغربية أكثر من عنايتها بالنقل عن الفلسفة العربية . ونحن نرد على هذا النقد من وجهين : أولهما أن الفلسفة العربية هي الفلسفة اليونانية القديمة نفسها حذقها رجال من أوائلنا ولم تجد رواجاً عند المسلمين لتهاقها على القول بقديم العالم ، وبأن الكواكب أرواحاً ، وغير ذلك مما يخالف شرط الحكمة الاسلامية ، وهو الدليل القاطع : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » .

وثانيهما أننا باكثرنا النقل عن الفلسفة الغربية للقرن العشرين ، إنما نرى إلى دحض ما أوى الى الشرق من فلسفة القرن التاسع عشر الإلحادية بواسطة الدين نهلوا من حياضها من قومنا ، ونهضوا لترويجها هنا ، بعد أن لفظها أهلها هناك ، وفي هذا من مراعاة الحاجة الطارئة ما فيه .

ولسنا نستطيع ونحن نذكر مجلة الأزهر إلا أن ننوه بالتشجيع البالغ الذي يسديه حضرة صاحب الجلالة الملك فاروق الأول للأزهر ولجسته ، فانه حفظه الله قد نفعهما من جليل حمايته وعطفه ، بما يسجز السنة الشاكرين . لا زال ملكه قوى الدعائم ، وسلطانه رفيع الدرى ، شامخ الأركان ؟

محمد فريد وجري

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

تحقيق الوحدة العربية باستسلام القبائل للدولة الإسلامية

بعد أن أتم النبي صلى الله عليه وسلم فتح مكة وتدوينه قريشا الوثنية ، وبعد أن ألقا أكبر ثورة قبيلية في شغص بني هوازن وما استنصرت به من القبائل المفايمة لها ، عقب ذلك الفتح ، أدركت القبائل العربية المبعثرة هنا وهناك من جزيرة العرب أنه لا عصم لها من المفاجآت إلا بالاعتصام بالدولة الجديدة التي تأسست في بلادها . وقد كان الدرس الذي تلقته قريش وهوازن من تلك الدولة ، كافيا في تلقينها هذه الطريقة المثلى لحفظ وجودها بعيدا عن المطب . فكثرت وفود القبائل على النبي صلى الله عليه وسلم ودخولها في طاعته ، وخضوعها لما يفرضه عليها من الإتاوات لتسداك حاجات الدولة الأدبية والمادية ، وقد بلغ عددها أربعين وفدا . ونحن نورد أشهرها هنا استيفاء لأركان هذه السيرة :

١ - وفد نصارى نجران :

نجران بلدة كبيرة على سبع مراحل من مكة الى حجة اليمين تفتتح على ثلاث وسبعين قرية ، وصل وفدوها الى مسجد المدينة بعد العصر وكان عددهم ستين رجلا ، فقاموا يصلون صلاتهم ، فتنعمهم الناس ، فقال صلى الله عليه وسلم : دعوم يصلوا ، فاستقبلوا المشرق وصلوا ، وكان عليهم أردية من الحرير ، وفي أصابعهم خواتم من الذهب .

ثم عرضوا هدية أموا بها النبي صلى الله عليه وسلم وإذا فيها أبسط ذات تماثيل ، ومسوح (هي أكسية من شعر) . فقال رسول الله : أما هذه البسط فلا حاجة لي فيها ، وأما هذه المسوح فإن تعطونها آخذها . فقالوا نعمتيكها .

ثم عرض عليهم النبي صلى الله عليه وسلم الاسلام ، وتلا عليهم القرآن ، فامتنعوا ، وطلبوا دفع الجزية ، فقبل منهم النبي ذلك ، وكان مقدارها ألف حلة في صفر وألما في رجب ، ومع كل حلة أوقية من الفضة ، وكتب لهم كتابا . فافترحوا أن يرسل معهم وكيله عنه ، فأمر أبا عبيدة بن الجراح أن يصحبهم فأتوا لهم : هذا أمين هذه الأمة . فصار يطلق عليه هذا الوصف بين الصحابة .

٢ - وفد ضمام بن ثعلبة :

ووفد عليه ضمام بن ثعلبة فأتاه في المسجد ورسول الله جالس بين أصحابه ، فنظر الى الناس وقال : أياكم ابن عبد المطلب ؟ فدلوه على النبي صلى الله عليه وسلم ، قدنا منه وقال له : إني سألتك فشد عليك فلا تجد علي (أي فلا تغضب مني) . فقال له رسول الله : سل ما بدا لك . فقال ضمام : يا محمد جاءنا رسولك فذكر أنك تزعم أن الله أرسلك . قال النبي : صدق — فقال ضمام : أنشدك رب من قبلك ورب من بعدك ، آله أمرك أن تامرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئا ، وأن نخلع هذه الأنداد التي كان آباؤنا يعبدونها ؟ قال النبي : اللهم نعم — قال ضمام : أنشدك بالله آله أمرك أن تأخذ من أموال أغنيائنا فترده على فقرائنا ؟ قال النبي : اللهم نعم — قال ضمام : وأنشدك بالله آله أمرك أن نصوم هذا الشهر من اثني عشر شهرا ؟ قال النبي : اللهم نعم — قال ضمام : وأنشدك بالله آله أمرك أن نخرج هذا البيت من استطاع إليه سبيلا ؟ قال النبي : اللهم نعم — قال ضمام : آمنت وصدقت ، ورجع الى قومه فدعاهم الى الاسلام فأطاعوه وأسلموا .

٣ - وفد بني عبد القيس :

كانت منازل هذه القبيلة بالبحرين ، وفد منها نفر منهم الجارود وكان على دين عيسى عليه السلام ، فلما أقبلوا سألهم النبي صلى الله عليه وسلم قائلا : من القوم ؟ فقالوا من ربيعة . فقال : مرحبا بالوفد خير خرايا ولا ندأى . فقالوا : مرنا يا رسول الله بأمر تأخذ به ونأمر به من وراءنا وتدخل به الجنة .

فقال النبي : آمركم بالإيمان بالله ، أتدرون ما الإيمان بالله ؟ شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وأن تعطوا الخس من المظنم .

فسألوه عن النبيذ ، فقالوا يا رسول الله ، إن أرضنا وخم لا يصلحنا إلا النبيذ .

قال النبي : فلا تشربوا في النقيير (وهو أصل النخلة ينقر لينخمر فيه الشراب)

فقال أحدهم واسمه الأشج : يا رسول الله إن أرضنا وخم وإنا إذا لم نشرب هذه الأشربة عظمتم بطوننا فرخص لنا في مثل هذه ، وأشار الى يده . فأومأ عليه الصلاة والسلام بكفيه وقال : يا أشج إن رخصت لك في مثل هذه (أي يدك) شربته في مثل هذه (أي ملء اليدين مجتمعتين) حتى إذا ملل أحدكم من شربه قام الى ابن عمه فضرب ساقه بالسيف .

٤ - وفد بني حنيفة :

م بنو حنيفة بن لقيم ، وفدوا على النبي صلى الله عليه وسلم وكانوا حبيمة عشر رجلا فأسلموا ، وكان معهم رجل يدعى مسيلة تركوه في رحا لهم ليحفظها وكانوا يعظمونه ، وكان قد بلغ

رسول الله أنه قال لو جعل لي عهد الأمر من بعده لاتبعته ، فانطلق النبي اليه في نفر من أصحابه وفي يده جريدة ، حتى وقف أمامه وقال له : إن سألتني هذه الجريدة ما أعطيتكها .

• — وقد بنى طي :

بنى طي* من أشهر قبائل العرب ، وفد رجال منهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه سيدهم زيد الخليل ، وكان أعظم قومه جودا ، وأحسنهم خلقا ، فلما أقبل على النبي مسلما قال له وهو لا يعرفه : الحمد لله الذي أتى بك من حزنك وسهلك ، وسهل قلبك للإيمان . ثم قبض على يده وسأله : من أنت ؟ فقال : أنا زيد الخليل بن مهلهل ، أشهد أن لا إله إلا الله وأنت عبد الله ورسوله . فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : بل أنت زيد الخير ، وعرض الاسلام على من معه فأسلموا . وفي زيد الخليل هذا قال النبي : ما ذكر لي رجل من العرب بفضل ثم جاءني إلا رأيته دون ما قيل فيه ، إلا زيد الخليل فإنه لم يبلغ ما قيل فيه كل ما فيه .

وأجاز النبي صلى الله عليه وسلم كل رجل من هذا الوفد خمس أواق من الفضة ، وأجاز زيد الخليل اثنتي عشرة .

ولما توفي رسول الله وارتدت قبائل يرمتها ومنها بنو حنيفة ، ثبت زيد الخليل على إيمانه .

٦ — وقد عدى بن حاتم الطائي :

كان عدى بن حاتم الطائي قد تنصر في الجاهلية ، فلما سمع بتدويع النبي صلى الله عليه وسلم لقبائل العرب وخشي على نفسه ، خرج بأهله وماله الى الشام مهاجرا خوفا من بطشه . وكان له أخت سبيت فيمن سبي من نساء العرب ، فلما عرف رسول الله أنها ابنة حاتم الطائي المشهور بالكرم والمآثر ، أكرمها وكساها وحملها على بعير ، وأعطاهما ثقفة للسفر الى أخيها بالشام . فلما لحقت به نصحته أن يلحق بالنبي صلى الله عليه وسلم قائلة له : إن كان عهد ملكا فأنت أنت لا يصيبك منه أذى ، وإن كان نبيا فللسابق اليه فضيلة . فخرج عدى قاصدا رسول الله ، فلما انتهى به حدثت بينهما مباحثة دنيئة ، ثم قال له النبي : يا عدى لعل المانع لك من الدخول في هذا الدين ما ترى من حاجة أهله وفقركم ، فوالله ليوشكن المال أن يفيض حتى لا يوجد من يأخذه ، ولعلك إنما بمنعك ما ترى من كثرة عدوهم ، وقلة عددهم ، فوالله ليوشكن أن تسمع بالمرأة تخرج من القادسية (وهي قرية قرب الكوفة) على بعيرها حتى تزور البيت لا تخاف شرا ، ولعلك إنما بمنعك من الدخول فيه أنك ترى الملك والسلطان في غيرهم . وأيم الله ليوشكن أن تسمع بالقصور البيض من أرض بابل وقد فتحت عليهم . فأسلم عدى وحسن إسلامه .

٧ — وقد هروا المرادي :

وقد هروا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكان قد أصيب قومه بنو مراد من بني همدان في وقعة بئر عظيم . فلما أقبل النبي قال له : هل أسماءك ما أصاب قومك ؟ قال يا رسول

الله من ذا يصيب قومه ما أصاب قومي ولا يسوءه ؟ فقال له النبي : أما إن ذلك لم يزد قومي في الاسلام إلا خيرا . ثم ولاء على قومه وأرسل معه خالد بن سعيد بن العاصي حاملا على جمع الزكاة .

٨ — وفد بني زيد :

وفدوا على النبي صلى الله عليه وسلم ومعه عمرو بن معد يكرب ، وهو فارس العرب المشهور بالشجاعة ، فأسلم .

٩ — وفد بني كندة :

هي من قبائل اليمن ، وفد منها ثمانون رجلا على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل ستون ، فيهم الأشعث بن قيس . فلما دخلوا على النبي قالوا له : إننا خبأنا لك خبأ فاهو ؟ وكانوا قد خبأوا له عين جرادة في إناه ممن . فقال لهم : إنما يفعل ذلك بالكاهن والكاهن والكهانة في النار . ثم قال بعد كلام : إن الله قد أنزل على كتابا لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . فقالوا أسمعنا منه ، فتلا عليهم : « والصافات صفا ، فلا تجري زجرا ، فالتاليات ذكرا ، إن إلهكم لواحد ، رب السموات والأرض وما بينهما ورب المشارق » ثم سكنت ودموعه تجري على لحينه ، فقالوا : إنا نراك تبكي أمن مخافة من أرسلك ؟ قال النبي صلى الله عليه وسلم : خشيت مني أبكتني ، بعثني على صراط مستقيم في مثل حد السيف إن زغت عنه هلكت ، ثم تلا : « ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك » الآية . ثم قال لهم : ألم تسلموا ؟ قالوا : بلى . قال : فما بال هذا الحرير (وكان عليهم جباب مسجوفة بالحرير) ؟ فعند ذلك شقه القوم وألقوه .

١٠ — وفد بني أزد شنوءة :

هم من قبائل اليمن أقبلوا تحت قيادة رئيسهم صرد بن عبد الله الأزدى فأسلموا جميعا ، وأمر رئيسهم أن يغزو بهم من كان يليه من أهل الشرك .

١١ — وفد رسول ملوك حير :

ذلك أن الحارث بن كلال والنعمان ومعافر وهمدان كتبوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم بإسلامهم ، فرد عليهم بكتاب أوصام فيه يرسله الذين أرسلهم إليهم ، وهم معاذ بن جبل ورجاله معه لتحصيل الزكاة والحزبة ، ثم ذكر لهم أن الزكاة لا تحمل للحمد ولا لآل محمد ، وإنما هي لفقراء وابن السبيل .

١٢ — وفد رسول فروة بن عمرو الجذامي :

أوفد فروة بن عمرو من معان ، وكان حاملا للرومان على ما حولها من أرض الشام ، رسولاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم بهدية هي بقلعة وحمار وثياب وقباء مرصع بالذهب ، فقبلها وأعطى الرسول اثني عشر أوقية من الفضة . فلما بلغ الرومان أسرهم قبضوا عليه وحبسوه ثم قتلوه .

١٣ — وقد بنى الحارث بن كعب :

وقدوا على النبي صلى الله عليه وسلم وأسلموا .

١٤ — وقد رعاة بن زيد الخزاعي :

وقد رعاة هذا على النبي صلى الله عليه وسلم وأسلم ، فأرسل معه كتابا الى قومه يدعوهم فيه الى الاسلام . فأجاب القوم بالطاعة وأسلموا .

١٥ — وقد بنى همدان باليمن :

تقدم منهم مالك بن نخط ومذح النبي صلى الله عليه وسلم ، فأنصره على من أسلم من قومه . وحدث أنه لما بلغه إسلامهم قبل ذلك خرج ساجدا ثم رفع رأسه وقال : « السلام على همدان » . وجاء في الاخبار أنه قال : نعم الحى همدان ، ما أمرها الى النصر ، وأصبرها على الجهد ، وفيهم أبدال ، وفيهم أوتاد الاسلام .

١٦ — وقد بنى نجيب من اليمن :

وقد على النبي صلى الله عليه وسلم منها ثلاثة عشر رجلا منهم معهم زكاة أموالهم . فقال لهم رسول الله : ردوها على فقرائكم . فقالوا ما تقدمنا إلا بما فضل عن فقرائنا ، فدعاهم وأجازهم .

١٧ — وقد بنى ثعلبة من اليمن :

وقدوا على النبي وأسلموا وأبغضوه اسلام من خلفوه من قومهم ، فدعاهم وأعطى كل رجل منهم خمس أوقيات من الفضة .

١٨ — وقد بنى سعد من اليمن :

قال النعمان : قدمت على رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثمر من قومي وقد أوطأ البلاد ، والناس صنفان : داخل في الاسلام رغبة ، أو خائف من السيف ، فدخلنا المسجد وكان المسلمون يصلون على جنازة فانتظرنا حتى انتهوا . فأقبل علينا النبي وسألنا : أسلمون أتم ؟ قلنا نعم . قال هل صليتم على أحبيكم ؟ قلنا يا رسول الله قلنا أن ذلك لا يجوز حتى نبأ بملك . فقال أيضا أسلمتم فأتم مسلمون . ثم أجازهم وانصرفوا .

١٩ — وقد بنى غزارة :

وقدوا على النبي صلى الله عليه وسلم مع رئيسهم غارجة بن حصن ، فسألهم رسول الله عن حالهم ، فقال غارجة : يا رسول الله أسلمت بلادنا ، وهلكت مواشينا ، فادع لنا ربك يفيقنا . فصعد المنبر ودعا لهم ، وانصرفوا مقرين بالاسلام .

٢٠ — وقد بنى أسد :

وقدوا على رسول الله وفيهم خزار بن الأزور فأسلموا ، وصأله عما كانوا يفعلونه

في الجاهلية من العياقة (وهي زجر الطير والتفاؤل بطيراتها يمينا أو يسارا) ، والكهانة وضرب الحصاة ، فنهام عن ذلك .

٢١ — وقد بنى أسد :

وفدوا على النبي وأسلموا ، وقالوا . يا رسول الله لم ترسل اليها داعيا ولم تقاها ككافل العرب ، فأنزل الله عليه قوله : « بمنون عليك أن أسعوا ، قل لا تمنوا على إسلامكم ، بل الله بمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين » .

٢٢ — وقد بنى عنزة :

م من اليمن ، وقد منهم اثنا عشر رجلا على النبي صلى الله عليه وسلم وجيوه بتحية الجاهلية وهي : عم صباحا . فقال رسول الله : مرحبا بكم وأهلا . ثم قال : فما يمنكم من تحية الاسلام ؟ قالوا يا محمد كنا على ما كان عليه آباؤنا فقد منا مرتنا دين لأنفسنا ولقومنا ، ما لأم تدعو ؟ فقال لهم رسول الله : أدموا الى عبادة الله وحده ، وإلى أتى رسوله الى الناس كافة . فقال منكمهم : فما وراء ذلك ؟ فقال النبي : الصلوات ، وسرد عليهم بقية الفرائض . فأسلموا . فقالوا : يا رسول الله فبينا امرأة كاهنة أفنساها عن أمورنا ؟ فقال لهم : لا تسألوها عن شيء .

٢٣ — وقد بنى بلي :

م حى من قضاة اليمن ، وقد جمع منهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فأسلموا . وقال له شيخهم أبو الضبيب : يا رسول الله إن لى رغبة فى إضافة الناس فهل لى فى ذلك أجر ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : نعم ، وكل معروف سمعته الى غنى أو فقير فهو صدقة . قال يا رسول الله وما وقت الضيافة ؟ قال ثلاثة أيام . قال فما بعد ذلك ؟ قال صدقة ، ولا يحمل الصيف أن يقيم عندك فيحرجك . قال يا رسول الله والضالة من الغنم أحدها فى القفلة ؟ قال : هي لك أو لأخيك أو للذئب . قال : طالبير ؟ قال . مالك وله ، دعه حتى يحذه صاحبه .

٢٤ — وقد بنى مرة :

وفد عليه منهم ثلاثة عشر رجلا مقدمين المناعة ، فلبثوا أياما ثم ودعوه للانصراف ، فأمر لكل منهم بمشرا أواق من الفضة ، ولرئيسهم مائتى عشرة أوقية .

٢٥ — وقد بنى خولان :

هى قبيلة يمنية ، وقد منها عشرة رجال مصدقين برسالة النبي صلى الله عليه وسلم ، وموفدين من قومهم . فعلمهم رسول الله الفرائض وأمرهم بالوفاء بالعهد وحسن الجوار وأن لا يظلموا أحدا . ثم أجازهم وانصرفوا .

٢٦ — وقد بنى محارب :

كان هؤلاء القوم أشد الناس على النبي صلى الله عليه وسلم ، فلما مثلوا بين يديه نظر إلى رجل منهم وقال له : قد رأيتك . فقال الرجل : نعم ، وأنت في سوق عكاظ تعرض الإسلام على الناس ، فكلمتك بأقبح الكلام ، ورددتك بأقبح الرد ، فأحمد الله الآن على أن جاء بي حتى صدقتك . ثم قال يا رسول الله استغفر لي مراجعتي إياك . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إن الإسلام يجب ما قبله من الكفر (أي يزيله) ، ومسح وجهه ، واسمه خزيمه بن سواد . ثم أحاز الوفد وانصرفوا .

٢٧ — وقد صداه :

ثم حى من عرب اليمن ، وفد على النبي منهم رجل ليكلمه في رد بعث عسكري كان أعده لغزوم ، وتعمد بأن قومه على رأيه في الدخول في الإسلام ، فرد النبي صلى الله عليه وسلم جنوده . ووصل من صداه عشرة رجال فآمنوا ورحموا إلى قومهم ففشا الإسلام فيهم .

٢٨ — وقد غسان :

وفد على النبي من بني غسان ثلاثة رجال ، فآمنوا شاكين في إسلام قومهم ، فصدق ظنهم فكنتموا إسلامهم .

٢٩ — وفد بنى سلامان :

وفد منهم على النبي صلى الله عليه وسلم سبعة رجال فأسلموا وضموا إسلام من وراءهم ، فقبل منهم وأجازهم .

٣٠ — وفد بنى عيس :

وفد عليه منهم ثلاثة يسأونه أمهيج ما قاله لهم معلوم . لا إسلام لمن لا هجرة له ، وإن لنا أموالاً ومواشي ، فإن صح هذا بمنها وهاجرنا ؟ فبنى رسول الله هذا القول .

٣١ — وفد بنى مزينة :

وفد منهم على النبي أربعمائة رجل فآمنوا به ، ولما أرادوا الانصراف طلبوا زاداً يكتفهم الحاجة في الطريق ، فأمر عمر مزودهم تمراً .

٣٢ — وفد بنى أشعر بن ود :

قدم أبو موسى الأشعري في رجال من قومه فلقوا النبي صلى الله عليه وسلم فأسلموا ، فقال رسول الله : الأشعريون كسرة فيها مسك . وروى عنه أنه قال : جاء أهل اليمن وهم أرق أفئدة ، وألين قلوباً ، الإيعان يمان ، والحكمة يمانية .

٣٣ — وفد بنى دوس :

بنو دوس ينتهي نسبهم إلى بني الأزد وهم من اليمن . أول من قدم منهم الطفيل بن عمرو

الدوسى قبل الهجرة فمرض النبي صلى الله عليه وسلم الاسلام عليه فأسلم . قال الطقيل فقلت يا رسول الله إني امرؤ مطاع في قومي لو إني راجع اليهم فعارض عليهم الاسلام . فلما ذهبت اليهم اتبعني بعضهم وأني أكثرهم ، فعدت الى النبي فشكوت اليه أمرهم . فقال : اللهم اهد دوسا وائت بهم ، وأمرني أن أراجع اليهم وأن أرفق بهم ، فرجعت اليهم أدعوم حتى هاجر النبي فعلمت اليه بأريائهم منهم ، ولم أزل مع النبي حتى فتح مكة ، فطلبت اليه أن يرسلني الى صنم دوس لأخبره فيبغضني . ثم لازمت النبي صلى الله عليه وسلم حتى مات .

٣٢ — وفد بهراء :

هي قبيلة من قضاة اليمن ، وفد منها ثلاثة عشر رجلا أسلموا وعادوا الى بلادهم .

٣٣ — وفد بني قاعد :

هي قبيلة باليمن أيضا وفد منهم عشرة فأسلموا ، ثم أجازهم وانصرفوا .

٣٤ — وفد بني الأزد :

م سبعة رجال من اليمن أسلموا وعادوا الى بلادهم يدهون قومهم .

٣٥ — وفد بني المنتفق :

قدم على رسول الله جماعة منهم فأسلموا وعادوا لهداية قومهم .

٣٦ — وفد النضج :

وفد منهم مائتا رجل مقربين بالاسلام ، وهم آخر من وفد على النبي صلى الله عليه وسلم . نقول : المتأمل في توارد القبائل من كل صوب على جماعة المسلمين وإعلان انضمامهم اليهم ، يدهد منظرا رائعا من مناظر التوحيد الاجتماعي بسرعة لم يعمد لها شبيه في تاريخ الجماعات البشرية . لأن أدوار التوحيد والاندماج الطبيعية لا تحدث إلا وبين الدور والدور الذي يليه فترة طويلة تتخللها حوادث موجبة للتوحيد ؛ ولكن الأمر الذي نحن بصدده يجري على غير السنة الطبيعية ، وبسرعة تكاد لا تصدق . فان قلنا قائل . إن الذي دعا الى هذه السرعة خفية القبائل من بطون المسلمين بهم ، قلنا إن صبح هذا على القبائل المجاورة لمكة والمدينة ، فلا يصحح على القبائل التي على مسافات شاسعة منها ، كالتى تسكن الحبش والبحرين وغيرها .

والذي يزيد هذا الأمر غرابة أن المسلمين لم يصدر منهم عصف بالذين لم يأتوهم طائعين من تلقاء أنفسهم يحملهم على المبادرة بالانضمام اليهم ، فلا بد من أن يكون لهذه الظاهرة الاجتماعية باعث نفساني في تلك القبائل أضمرها باقتضاء عهد التفوق ، وبأن حياة جديدة قد آذنت بالحدوث لتفود مجموعها الى وجهة واحدة على غرار سائر الأمم ، مما يستتبع عوامله في حالة هذه القبائل حتى بعد انتقال النبي صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الاصل .

محمد قمر الدين

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

النَّفْسِ

سورة التكاثر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . « أَهْلًا كُمْ التَّكَاثُرُ » ، حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ ، كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ، ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ ، كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَتَّبِعُونَ الْإِنْسَانَ ، ثُمَّ لَنَنْتَرِهُنَّ مِنْهَا عَيْنَ الْيَقِينِ ، ثُمَّ لَسَأَلْنِي يَوْمَئِذٍ عَنْ النَّعِيمِ .

قوله عز وجل « أَهْلًا كُمْ التَّكَاثُرُ » أى شغلتنكم المفاخرة والمباهاة والمكاثرة بكثرة المال والعدد والمناقب عن طاعة الله وربه واشتغالكم بما ينحىكم من سخطه .

ومعلوم أن من اشتغل بشئ أعرض عن غيره ، فينبغي للمؤمن العاقل أن يكون سعيه وشغله في تقديم الآم وهو ما يقربه من ربه عز وجل ، فالتفاخر بالمال والجاه والأهوان والأقرباء تفاخر بأخس المراتب ، والاشتغال به يجمع الإنسان من الاشتغال بتحصيل السعادة الآخروية التى هى سعادة الأبد .

ويدل على أن المكاثرة والمفاخرة بالمال مذمومة ، ما روى عن مطرف بن عبد الله بن الشخير عن أبيه قال : انتهيت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقرأ هذه الآية « أَهْلًا كُمْ التَّكَاثُرُ » فقال : « يقول ابن آدم : مالى مالى ، وهل لك من مالك إلا ما تصدقت فأَمْضيت ، أو أكلت فأَفْنيت ، أو لبست فأَنْلَيْت ۱ » أخرجه الترمذى وقال حديث حسن . وأخرج البخارى عن أنس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يتبع الميت ثلاثة ، ف يرجع اثنان ويبقى معه واحد : يتبعه ماله (كالمبيد) وأهله ، وماله ، ف يرجع أهله وماله ، ويبقى عمله .

« حتى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ » أى حتى متم ودفنتم فى المقابر ، فإنه يقال لمن مات : زار قبره وزار ربه ، فيكون معنى الآية : أَهْلًا كُمْ حُرُوسَكُمْ عَلَى تَكْثِيرِ أَمْوَالِكُمْ عَنْ طَاعَةِ رَبِّكُمْ حَتَّى أَتَاكُمْ الْمَوْتُ وَأَتَمَّ عَلَى ذَلِكَ .

هذا ، وقد قيل إن هذه الآية نزلت في اليهود قالوا نحن أكثر من بني فلان وبني فلان أكثر من بني فلان ، مشغلهم ذلك حتى ماتوا صلابا . وقيل نزلت في حين من قريش وهم بنو عبد مناف وبنو سهم بن عمرو ، كان بينهم تفاخر فتعاضدوا القادة والاشراف ، فقال بنو عبد مناف : نحن أكثر سيدها وأعز عززا وأعظم نفرا وأكثر عددا ، وقال بنو سهم مثل ذلك ، فكثرت بنو عبد مناف ، ثم قالوا : نمد موتانا وذوي الشرف منا ، فمدوا الموتى حتى زاروا القبور فعدوا من فيها ، فقالوا هذا قبر فلان وهذا قبر فلان ، فكثرت بنو سهم بثلاثة آيات لأنهم كانوا في الجاهلية أكثر عددا ، فأزل الله هذه الآية ، وهذا أصح . وكأنه تعالى يعجبهم من أنفسهم ويقول . هبوا أنكم أكثر منهم عددا فإدا ينعمكم ؟

ثم رد الله تعالى عليهم فقال « كلا » أي ليس الأمر كما ينوهم هؤلاء بالتكاثر والتفاخر . وقيل المعنى : حقا ، فإن « كلا » تستعمل للردع والجر ، وتستعمل أيضا بمعنى حقا ، وهي صالحة هنا للمعنيين . « سوف تعلمون » وعيد لهم .

« ثم كلا سوف تعلمون » كرره تأكيدا ، والمعنى سوف تعلمون عاقبة تكاثركم وتفاخركم إذا نزل بكم الموت . فهو وعيد بعد وعيد .

« كلا لو تعلمون علم اليقين » أي علما يقينيا . وحواب لو محذوف ، والمعنى لو تعلمون علما يقينيا لشظكم ما تعلمون عن التكاثر والتفاخر

« لترون الجميع » اللام تدل على أنه حوَاب قديم محذوف ، والقسم لتوكيد الوعيد وأن ما أوعدوا به لا يدخله شك ولا ريب . والمعنى لا بد أن تروا الجميع بأبصاركم بعد الموت .

« ثم لترونها » يعني مشاهدة بعد مشاهدة « عين اليقين » . وإنما كرر الرؤية لتأكيد الوعيد .

« ثم لتسألن يومئذ عن النعيم » . يعني أن كفار مكة كانوا في الدنيا في الغير والسعة ويسألون يوم القيامة عن عكر ما كانوا فيه لأنهم لم يفكروه حيث صدوا غيره ، ثم يمدبون على ذلك . وذلك أن الكفار لما ألهم التكاثر بالدنيا والتفاخر ببلداتها عن طاعة الله والاشتغال بفكره سألهم من ذلك .

وقيل إن هذا السؤال يعم الكافر والمؤمن ، وهو الأول ، لكن سؤال الكافر توبيخ وتقرع لأنه ترك شكر ما أنعم الله به عليه ، والمؤمن يسأل سؤال تقريف وتكريم لأنه شكر ما أنعم الله به عليه وأطاع ربه . ويدل على ذلك ما روى عن الزبير قال : « لما نزلت « ثم لتسألن يومئذ عن النعيم » قال الزبير . يا رسول الله وأنى نعيم نسأل عنه وإنما هما الأسودان الخمر والماء ؟ قال : أما إنه سيكون » أخرجه الترمذي وقال حديث حسن .

واحتفلوا في النعيم الذي يسأل المبيد عنه ، فروى عن ابن مسعود رفعه قال : لتسألن يومئذ عن النعيم قال : الآمن والصحة . وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أول ما يسأل المدعى يوم القيامة من النعيم فيقال له : ألم نصحك لك جسمك وزورك من الماء البارد » أخرجه الترمذي . وأخرج مسلم عن أبي هريرة قال : « خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم فاذا هو بأبي بكر وعمر ، فقال صلى الله عليه وسلم ما أخرجكما من بيوتكما هذه الساعة ؟ قالوا : الجوع يا رسول الله ، قال وأنا والذي تقمى بيده لقد أخرجني الذي أخرجكما ، فقوموا ، فقاموا معه ، فأتى رجلا من الأنصار فاذا هو ليس في بيته ، فلما رآته المرأة قالت : مرحبا وأهلا ! فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم : أين فلان - يريد أبا طلحة صاحب البيت - قالت ذهب يستنذب لنا الماء ، إذ جاء الأنصاري فمطر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاحبه ثم قال الحمد لله ما أحد اليوم أكرم أضيافا مني . قال : فانطلق لخدمهم بمدق فيه بسر وعمر ورطب فقال كلوا ، وأخذ المسدية فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم : إياك والخلوب ، فدبح لهم شاة فأكلوا من الشاة ومن ذلك المفق ، فلما شبعوا ورووا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي بكر وعمر : والذي تقمى بيده لتسألن عن هذا النعيم يوم القيامة ! أخرجكم من بيوتكم الجوع ثم لم ترجعوا حتى أصابكم هذا النعيم ، وأخرجه الترمذي بأطول من هذا ، وفيه ظل بارد ورطب طيب ، وماء بارد . وروى عن ابن عباس قال : النعيم صحبة الأبدان والاصماع والأنصار ، يسأل الله المبيد فيم استعمالوها والله أعلم بذلك منهم . وقيل يسأل من الصحة والفراغ والمال . وأخرج البخاري عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « نعمتان مغبون فيهما كثير من الناس الصحة والفراغ » . وقيل الذي يسأل عنه المدعى هو القدر الزائد على ما يحتاج إليه ، فانه لا يبدل لكل أحد من مطعم ومشرب وملبس ومسكن . وقيل يسأل عن تخفيف الشرائع وتيسير القرآن ويسأل عن الاسلام فانه أكبر النعم . وقيل هما نعم به عليكم وهو عهد صلى الله عليه وسلم الذي أقدمكم من الضلال إلى الهدى ، وأخرجكم من الظلمات إلى النور ، وامتن به عليكم ؟

يوسف المرحوم

عضو جماعة كبار العلماء

الهِجْرَةُ

لا هجرة بعد الفتح

عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم الفتح : « لا هجرة بعد الفتح ، ولكن جهاد ونية » وإذا استُسفرتم فاقبروا . رواه الشيخان .

معاني المفردات :

الهجرة في أصل اللغة : الترك ، ثم غلبت على الخروج من أرض إلى أرض ، وقد شاعت في انتقال المسلمين الأولين من مكة إلى المدينة ، فلا يكاد يُفهم عند إطلاقها غير هذا المعنى ؛ فإذا أُطلق ذكر الهجرتين ظُهراد بهما هجرة الحبشة والمدينة . والهجرة في الشرع : ترك ما نهى الله عنه . والجهاد في اللغة . المبالغة واستعراخ مافي الوسع والطاقة من قول أو فعل ، وفي الشرع بذل الجهد في قتال الكفار . ويطلق على مجاهدة النفس ، والشيطان ، والنفاق . وتدخل ثلاثها في قوله تعالى : « وجاهدوا في الله حق جهاده » .

والاستنفار : الاستعداد والاستنصار ، واستنفر الإمام الرعية فنفرت ؛ أي دعاها إلى الحرب والنصرة فأجابت وخرجت .

سبب الهجرة :

صدع النبي صلى الله عليه وسلم بما أمر ، فلقى هو وأصحابه من سخرية المشركين وضروب إيذائهم ما يزلزل أيسرهُ عظماء الرجال ، وبألت الخطب وقف عند السخرية والإيذاء ؛ إفاً لاحتملوه في ذات الله ، بالغاً ما بلغ وكاثراً ما كان ، ولكن ما الحيلة وقد امتدت يد البلاء إلى دين الله ، وحالت بين المؤمنين وبين أوامر الله ؟

لا بد لهم إذاً من هجرة الوطن ، والفرار بدينهم من الفتن ، وبهذا أمر أصحابه صلوات الله وسلامه عليه .

هاجر المسلمون إلى الحبشة ، ثم إلى المدينة ، ثم هاجر صلى الله عليه وسلم هو وصاحبه بعد ثلاث عشرة سنة ، حمل فيها من الأهوال ، ما تافى أن تحمله الجبال .

مطابقة الهجرة :

لا غرو أن كانت الهجرة مقبلة يسمو بها الأولون ، وأمنية يتمناها الآخرون ، ولكن ما الحاجة إليها بعد أن جاء نصر الله والفتح ، ودخل الناس في دين الله أفواجا ، وأمنوا على

دينهم وأنفسهم وأموالهم ؟ فليشرح النبي صلى الله عليه وسلم محدثه هذا صدوراً كانت حوجة ، وليتزع وساوس كانت مختلعة ، وليبين لمن حزنه أن لم يكن من السابقين بالمهاجرة ، ولا من التامين بالماصرة ، أن المهجرة قد ارتفع حكمها ، ولكن بقي بدلها ، وهو الجهاد والنية . فغدوا من العدو حذرهم ، وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ، حتى إذا أحاد الجدد ، واستنفرهم الإمام لأعلاء كلمة الله ، وحماية دين الله ، فلا تمنوا ولا تحبسونوا ، بل اتقوا خفافاً وثقالاً ، واجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله . فإن فاتكم هذا الجهاد فلا تفتكم نيته ، قرب نية خير من عمل . ولكل امرئ ما نوى . قالت عائشة رضى الله عنها ، وقد سألتها عبيد بن عمير البش عن المهجرة : إنما كانت المهجرة قبل فتح مكة والنبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة ، أما اليوم فلا هجرة ، كان المؤمنون يجر أحدهم يديه إلى الله تعالى وإلى رسوله صلى الله عليه وسلم مخافة أن يفتن عليه ، فأما اليوم فقد أظهر الله الإسلام ، واليوم يعبد ربه حيث شاء ، ولكن جهاد ونية .

حكمها :

نعم ، كانت الهجرة فرضاً في أول الإسلام ، على من أسلم وكان قادراً عليها ؛ ليسلم من أذى الكفار ، ويؤمن على دينه ؛ وليعاون إخوانه المسلمين ويكثرهم ، ثم ليجهاد مع النبي صلى الله عليه وسلم ، ويتعلم منه شرائع الإسلام وأحكامه .

وقد أعظم الله تعالى شأن هذه الهجرة ، حتى قطع الموالاة والنصرة بين من هاجر ومن لم يهاجر ، فقال عز وجل : « والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا » .

أما العاجزون عن الهجرة من أسير ومريض ومن إليهما ، فقد قبل الله عذرهم ، وعفا عنهم ، واستثناهم من الذين ظلموا أنفسهم وباهوا بسخطه ؛ لأنهم المستضعفون حقاً « لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً » . على أن أحداً من هؤلاء الضعفاء إذا كلف نفسه مالم يكلف تخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ، فقد وقع أجره على الله .

وما زال الأمر كذلك حتى فتحت مكة فنسخ فرض الهجرة ، وبقي فرض الجهاد والنية . وعلى هذا فلا حرج — منذ الفتح إلى أن تقوم الساعة — على من أقام في دار الكفر مساماً قادراً على عبادة ربه ، سالماً من الأذى في دينه . بل قال الماوردي : إن إقامة هذا أفضل من رحلته ؛ إذ يرجى من وراء إقامته دخول غيره في دين الله . وهو قول حق تؤيده دلائل القرينة ، لكن لمن نوى إقامته إظهار الحق والدعوة إليه وكان أهلاً لذلك ، وإلا فهجرته مستحبة ، انتكثت المسلمين ومعوثهم ، وجهاد الكفار ، والأمن من غدرهم ، والراحة من رؤية المكر بينهم . وقصارى القول أنه لا نحق عليه الهجرة مالم يعجز .

ويذهب ذاهبون إلى وحبوب المهجرة من بلاد الشرك ، على المسلم القادر مطلقاً ، مستندين إلى مثل قوله صلوات الله وسلامه عليه : « أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين »

«لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ، ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها» . ولكن الحق ما قاله صاحب الفتح إن هذا فيمن حشى الفتنة على دينه . وهذا الذي أشارت إليه طائفة رضى الله عنها ، من قبل .

وكما تنفى الهجرة من دار الكفر للقادر المتكبر من إقامة دينه ، تنفى كذلك للجهاد ، والحج ، وطلب العلم ، وانتفاء الحلال من الرزق ، والنظر في ملكوت السموات والأرض ، والعمل على ما يرفع من شأن المسلمين ويعلى مكانهم . وكل هذا من قبل الهجرة إلى الله ورسوله . فإذا تبين شيء منه فلا حلال له فرض محتوم لا يتأهل عنه مؤمن بالله ورسوله . ومن المؤسف المؤلم أن يسقط الأجنبي إلى الهجرة ودرك أسرارها حيث يشعرون الرقعة لبلادهم ، والعزة لأمتهم ، ونحن لا نزيد على أن تنكح بالنظر إليهم ، كأنهم ما قادروا الديار ، وكابدوا الأسفار ، إلا ليستمتعوا مثلما ويلبوا !

الهجرة الهوى :

وبعد ، فبئس مضت هذه الهجرة الحسية لأهلها ، وذهبت بحلالها وفضلها ، إن الهجرة المصوية طوى أعلى منها شأنًا وأحل عبد الله فدرًا وأجرا ، تلك هي هجرة الروح ، حيث يذكي المرء نفسه ، ويظهر قلبه ، باجتناب المآثم ، واحتناء المنكرات ، تلك هي الهجرة كل الهجرة التي بينها الرسول الكريم في جوامع كله صلوات الله وسلامه عليه إذ يقول «المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده ، والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه» . رواه البخاري .

مطلب الجهاد ونفاسه :

أما الجهاد ، وما أدراك ما الجهاد ؟ فهو حصن الإسلام ومُنْتَهى وعصمة الدين ووجنته ، اختار الله له خاصة أولياته ، وشرم بحليل نعمه وعطائه ، وفضل الله المجاهدين على القاعدین أجرا عظيما .

وآخران لها منزلة وفضل ، هما جهاد النفس والهوى ، وجهاد المنافقين والظلمة . والناس درجات مختلفة باختلاف تفاوتهم في جهادهم ؛ ولذا كان صلى الله عليه وسلم أكل الخلق مرتبة وأرفعهم درجة ، لأنه استوى على صنوف الجهاد كلها ، جاهد في الله حق جهاده ، بالقلب واللسان ، والدعوة والسان ، والسيف والسنان ، ولم يأل جهدا في نصر الله وإعلاء كلمته . وانظر في شمائله تفصيل هذا كله .

مطلب النية من العمل :

وأما النية فهي من الأعمال بمنزلة الروح من الجسد ، وحسبها فصلا أنها تنفى عن العمل ، دون أن ينفي عنها عمل « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما عوى » .

طه محمد الباكوت

المدرس بالأزهر

الفلسفة الإسلامية في الشرق

- ٦ -

فلسفة ابن سينا العملية

(١) الأخلاق

تساؤل ابن سينا .

يعتبر ابن سينا في طلبه الأخلاقيين المتفائلين في عصره ، فقد قرر أن كل ما في الكون خير بالجوهر ، وأن ما يشاهد فيه من شر هو خير ؛ لأن الخير الأساسي لا يتحقق إلا بمزجها بشيء طارئ مما يحسم الناس شراً ، لتصادمه مع أغراض الأفراد ولو أنهم كانوا أكثر دقة لما جعلوا مصالح الأفراد مقياساً للخير والشر ، بل لحزموا بأن صلاح الكل العام هو المقياس لهما ، ولنظروا إلى خير المجموع دون أكثرات الأجزاء ، وأيقنوا بأن الفساد الجزئي ليس شراً أساسياً ، بل هو لعارض كقيام مانع أو تخلف شرط ضروري للانتقال من القوة إلى الفعل ، أو كسوء استخدام للمشتغل على الخير بقائه شراً بسبب جهل أو تحول عن الفطرة الصالحة ، أو هو وسيلة طبيعية لتحقيق الخير العام .

وعلة عموم الخير في الكون كله هي علاقته بالبارئ ، والعصر الجوهرى لهذه العلاقة هو العناية المبدئية التي شملت الكون منذ الأزل شمولاً سمردياً لا ينقطع ولا يقل ، والتي هي مآل نظامه وصلاحه وسريان الخير فيه وسيره نحو الكمال . ولهذا رأى أن وحوب الصلاح والخير في هذا الكون أمر لا بد منه ، وإلا لوجد الفساد والشر حيث توجد العناية الربانية ، وهذا مالا يقول به عاقل . غير أن معنى العناية عنده ليس هو الذي يفهمه المنكلمون من هذه الكلمة . وإعانة العناية هي ما يلزم ضرورة من علم البارئ بذاته وإحاطته بأنه غاية كل كمال . وبالتالي أنه يستجيب صدور النقص أو الشر عنه . وهو في هذا يقول

« إشارة . فالعناية هي إحاطة علم الأول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام وبأن ذلك واجب عنه وعن إحاطته به ، فيكون الموجود وفق العلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق ، فعمل الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منيع لقبضان الخير في الكل » « إشارة : الأمور الممكنة في الوجود منها أمور يجبر أن يتعبر وجودها عن الشر والخلل والفساد أصلاً ، ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاضلة مضيتها إلا ويكون بحيث يعرض منها شر عند ازدهامات الحركات ، ومصادمات المتحركات . وفي القسمة أمور شرية إما على الإطلاق ، وإما بحسب الغلبة . وإذا كان الجود المحض مبدأ لقبضان الوجود الخيري الصواب ، كان وجود القسم الأول واجبا فيضانه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها . وكذلك القسم الثاني يجب

فيضانه ، فإن في ألا يوجد خير كثير ولا يؤتى به تحزنا من شر قليل ، شر كثيرا ، وذلك مثل خلق النار ، فإن النار لا تفضل فضيلتها ولا تسكل مؤوتها في تنعيم الوحود إلا أن يكون بحيث تؤدي وتؤلم ما يتفق لها مصادفته من أجسام حيوانية » (١) .

رأيت من هذه الإشارة الأخيرة أن كل شيء في الوحود إما خير محض ، وإما خير في أصله والشر عارض فيه كالنار التي مثل بها ، فأبان أن خيريتها المقصودة لا تكمل إلا إذا بلغت درجة الإحراق ، وأن إحراقها ما يحسمها لا يطمئن في هذه الخبرة ، لأنه شر عارض ، مصدره جهل أو سوء تصرف أو عمل مقصود للطبيعة الحكيمة أريد به نصحية الجزء من أجل الكل ، أو الأفراد من أجل المجموعة . وإذا ، فلا يملك إنسان إصدار حكم مطلق لشدة الأشياء بساء على ما يراه من نتائجها التي هي وليدة الظروف لا وليدة الطبيعة ، وإنما يجب أن يحزم بأها كلها خير ، لأنها صادرة عن الخير المحض .

لارافا بعد ذكر هذا الرأي لابن سينا في حاجة إلى أن يلح على أنه لا رسطو يقضه وقضيضه لم يزد عليه فيلسوفاً أكثر من أنه ذوو ثياب التعصبات الإسلامية كأن أهل العناية الربانية محل حكمة الطبيعة وما شاكل ذلك ، إذ أن حكيم استاجيرا قد قرر من قبل أن الطبيعة لا تحرك غصنا من شجرة في الكون إلا لحكمة ، وأن لكل كبيرة أو صغيرة من أفعالها غاية ظاهرة أو مستترة ، وأن إفساد المطر الحبوب التي في المخازن أو تخريبه بيت المعجوز الفقيرة لا يدرجه في سلك الشر ، لأن حكمة وجوده خير عام ، والضرر الذي نشأ منه شر خاص (٢) .

الفضائل :

لا يكاد رأى ابن سينا في الفضائل يختلف عن آراء أسلافه ، إذ حصرها في أنواع أربعة وهي : الحكمة والشجاعة ، والعفة والمداثة ، ووضع تحت كل نوع من هذه الأنواع طائفة من الفضائل الثانوية جعلها بمثابة الأفراد التي تتألف منها هذه الأنواع ثم انتهى بها جميعها إلى المداثة ، لأنها هي قصوى غايات القوى النفسية ، وقد صدر هذه الفضائل بالعلم لأنه أساسها كلها ولم يقتصر على علم خاص ، بل فرض العلوم التي نص عليها الفلاسفة القدماء في كتبهم ، ثم جعل هذه العلوم أساسا ضروريا لتكامل القوة النظرية في الإنسان ، كما جعل الفضائل الأربع السابعة الذكر شطورا لتحقيق كمال القوة العملية فيه ، ثم جعل القسمين معا شرطا للسعادتين . وقد تبع فلاطون وقرر أن النفس مؤلفة من ثلاث قوى : الأولى التمييزية ، وهي فضيلتها الرئيسية هي الحكمة ، الثانية الغضبية ، وهي فضيلتها الرئيسية هي الشجاعة ، والثالثة الشهوية ، وهي فضيلتها

(١) انظر المأثور . السابعة والثامنة من التمهيد السابع من كتاب « الاشارات »

(٢) انظر الباب الثامن من الكتاب الثاني من عم الطبيعة لارسطو : أو صفحة ٨٢ من الجزء الثاني من الفلسفة الاخرقية لكاتب هذا المقال .

الرئيسية هي العفة . ولكل من هذه الفصائل الرئيسية وسائل أو فضائل ثانوية ، وقايتها التي تنتجها إليها جميعها هي العدالة . وهالك عبارته في هذا :

« فإن المعنى بـ «مصرمه» ، المحب لمعرفة فضائله وكيفية اقتنائها لتزكو بها نفسه ، ومعرفة الرذائل وكيفية توقيها لتظهر منها نفسه ، المؤثر لها أن تسير بأفصد السير ، فيكون قد وى إنسانيته حقها من السكال ، المستعد للسعادة الدنيوية والآخروية ، يجب عليه تسكيل قوته النظرية بالعلوم المحصاة المشار إلى غاية كل واحد منها في كتب إحصاء العلوم ، وتسكيل قوته العملية بالفضائل التي أصولها . العفة والشجاعة والحكمة والعدل المنسوبة إلى كل قوة من قواه ، ونحو الرذائل التي يبرزها . أما العفة فإلى الشهوانية ، والشجاعة إلى الغضب ، والحكمة إلى التمييز ، والعدل إليها مجموعة عند استكمال كل واحدة فضيلتها وفروعها التي إما كالأنواع لها ، وكالمركب منها ، وهي السفاهة والقناعة والصر والكرم والحلم والعفة والصدق والتواضع والود والرحمة والحياء وعظم الهمة وحسن المهد والتواضع . »

(٢) النفسك عنده :

على الرغم من أن ابن سينا تأثر في أكثر آرائه بأرسطو الحقيقي ، نشاهد له طائفة من الآراء تأثر فيها بأرسطو المزيف ، أو تملفات الأفلاطونية الحديثة ، وذلك كالجاب التنسكي بقسميه المثالي والعملي . حين يستعرض الباحث الأجزاء الأخيرة من كتبه بثفت نظره ما يصطدم به فيها من حديثه عن الوحي والإلهام والرياضة ، ومن قوله بأن الفصيلة تستطيع أن تكشف للنفس أسرار السكون ، وبأن الإلهام الذي يختص به الأخيار من عباده هو إحدى وسائل المعرفة البشرية ، وبأن السوء مكتسبة يفوز بها كل من توفرت فيه شروطها ، فيحس بأن الهوة بينه وبين أرسطو قد انسعت ، وأنه قد أخذ يدور من أفلاطون وأفلاطون بخطوات واسعة .

على أنه ينبغي لنا أن نقرر هنا أن آراءه فيما يخص عن الرياضة من معرفة مختلف كل الاختلاف عن آراء الغزالي ومن نحوهم في هذه المشكلة ، إذ أن الفصيلة عند ابن سينا ليست كل شيء للوصول إلى إدراك الخير والشر ، بل إن الثقافة شرط أساسي يجب أن يسبق الفصيلة ، لأن النفسك مع الجهل عنده لا يجدي مادام أن العلم هو وحده الذي يؤهل النفس إلى انطباع العالم العقلي فيها ، بينما أن المتصوفين الآخرين يجزمون بأن الرياضة وحدها كافية لاكتشاف الحقائق أمام النفس . وليس من المسير على الباحث أن يجد أصول رأي المتصوفين بين آراء أفلاطون وأفلاطون ولسالك الهند والمسيحيين ، كما أنه ليس صعباً عليه أن يتبين في رأي ابن سينا صورة حلية من تلقى الأفلاطونية الحديثة التي وضعت ثقافة أرسطو إلى جانب رياضة أفلاطون ونفسك أفلاطون ؟

الدكتور محمد مغرب

أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

المدخل

إلى دراسة الفلسفة الإسلامية

هذا العمل الذي رأيت أن أشتغل به هذا العام المبارك من أعوام مجلة الأزهر ، هو تقديم ترجمة أو ملخص واف دقيق لهذا الكتاب ، الذي جعلت اسمه عنواناً ، والذي وضعه مؤلفه ليكون مدخلاً لا بد منه لمن يريد دراسة الفلسفة الإسلامية من المسلمين وغير المسلمين . والمؤلف هو الدكتور والأستاذ « ليون جوتييه — Léon Gauthier » ، أحد المستشرقين المعروفين الذين نشروا بعض آثار فلاسفة الإسلام وترجموا شيئاً منها إلى الفرنسية ، ونفذوا إلى حد كبير إلى الروح أو العقلية الإسلامية وتعمقوا في دراستها . لذلك يكون لبسته في هذه الناحية قيمته ، ولآرائه تقديرها . ولذلك رأيت أن من الخير تقديم كتابه إلى طلاب الفلسفة الإسلامية ، ومن يعمدون بدراستها ، ليكون الطريق أمامهم مُعبّداً واضحاً ، فيسيروا إلى الغاية من غير زيف أو التواء .

والفكرة التي هيمنت على المؤلف وقام عليها عمله ، هي أن الفلسفة الإغريقية ، وهي الأساس للفلسفة الإسلامية ، تعتبر أسمى ما وصلت إليه العقلية الآرية في التفكير ، وأن الإسلام هو خير ما خلفت العقلية السامية للإنسانية من تراث وأنصح ثمراتها ، وأن بين هاتين العقليتين تعارضاً ، حاداً حيناً وغير حاد حيناً آخر ، في جميع ما نمارس عليه : من طرائق في الأكل وألوانه ، والزيارات وروابط العلاقات الاجتماعية ، واللغة والفن والتفكير ، أي في جميع مظاهر الحياة من أذناها إلى أعلاها ، وأنه من أجل هذا كان الخلاف بين الفلسفة الإغريقية ، التي قامت عليها فلسفة المسلمين ، وبين الدين الإسلامي ، وأنه من أجل ذلك كله كان أنصح نمار تفكير الفلاسفة المسلمين هو العمل على التوفيق بين هذين الطرفين المتعارضين . هذا العمل الذي تركز فيه وفي سبيله فلسفة الفلاسفة المسلمين ، وتسامل كثير من دارسي الفلسفة الإسلامية عن بواعثه وأسبابه ، والذي نجده مشتركاً بين كل هؤلاء الفلاسفة من غير استثناء .

لهذه العوامل كلها قسم المؤلف الكتاب إلى ثلاثة فصول ، وجعل بعدها ملحقة . ففي الأول تحدث عن العقلية السامية والعقلية الآرية ، وفي الثاني عن الفلسفة الإغريقية ، وفي الثالث كان الحديث عن الدين الإسلامي . وهو في هذين الفصلين كان يعنى برسم الخطوط البارزة ، وتوضيح المميزات الهامة ، وبيان المشاكل الأساسية . أما الملحق فقد خصصه

للتحديث بإيجاز عن أهم محاولات الفلاسفة المسلمين التوفيق بين الدين والفلسفة ، وهي محاولة ابن رشد وفيلسوف الأندلس الأشهر .

ومن الطبيعي ألا تفكر ، ونحن بسبيل هذا العمل المحدود ، في البت في أول مسألة تخطر بال من يتحدث عن الفلسفة الإسلامية ولو من بعض واحيها ، أعني المسألة التي اشتجر فيها الخلاف قديماً وحديثاً ، وهي . هل هناك فلسفة إسلامية تناولت المشاكل الفلسفية بمنهج مبتكر « Original » وطريقة خاصة بالفلاسفة المسلمين ؟ أو الأمر لا يبدو أن يكون نقلاً للفلسفة الإغريقية وكتابة لها باللغة العربية ؟ على أنه ربما كان خيراً أن نذكر في هذا كلمة جده قصيرة .



الخلف في هذه المسألة خلف قديم وحديث كما قلنا ، وهو خلف أو خلاف له سدة وأصار من المسلمين وغير المسلمين ، وكل يحاول أن يسد نظريته ويعملها بمختلف الأسباب والأدلة . في الأولين نجد الشهرستاني ؛ إذ يذهب إلى أن العرب لم يعرفوا الفلسفة إلا بعد الإسلام عن الروم ، فهم الأصل والناس عيال عليهم فيها ؛ كما يذكر عبد الكلام على الحكاه أن « الصف الثاني منهم حكاه العرب ، وهم شرذمة قليلة ، وأكثر حكمتهم فتات الطمع وخطرات الفكر » .

ومن الآخرين المفكر الفرنسي المعروف « رينان — Renan » ، الذي يرى « أنه من الأمر ط السوء أن نعطي اسم الفلسفة العربية لفلسفة ليست إلا طارية من اليونان ، والتي ليس لها أصل مطلقاً في الجزيرة العربية ، هذه الفلسفة ليست إلا الفلسفة الإغريقية كتبت باللغة العربية ، وهذا هو كل شيء ! » (١) وإذا ، فالفلاسفة المسلمون في رأيه لم يكونوا إلا نقلة لترات اليونان ، أو وسطاء حفظوا هذا التراث ونقلوه إلى أوروبا في العصور الوسطى . ولهذا زاء يؤكد في مؤلف آخر له أن العرب لم يختاروا أرسطو عن أفلاطون وغيره من الفلاسفة ليونان ، لأنه لم يكن هناك — أي حين الترجمة — احتيار عن تفكير ، بل إنهم قبلوا الثقافة اليونانية كما وصلت إليهم [٢] . على أن هذا الفيلسوف ، مع هذا ، يرى أن الفلسفة الحقيقية في الإسلام يجب أن يبحث عنها في علم الكلام ، ويد كان المسلمون لم يسموا تلك المناقشات الكلامية فلسفة [٣] .

[١] عن كتابه « التاريخ العام للثقافات السامية » ص ١ من الطبعة الثالثة بباريس

[٢] من كتابه « ابن رشد ومذهبه » بالفرنسية ص ٩٣ .

[٣] نفس المرجع ص ٨٩ .

«إذا تركنا «رينان» وأمثاله ، الذين لا يرون في الفلسفة الإسلامية إلا الفلسفة الاغريقية كما فهمها المسلمون ، نرى آخرين أمثال « جوستاف دوجا » الذي يقول في كتابه (تاريخ الفلاسفة والمنكلمين من المسلمين) : « وما أسوق إلا شاهدا واحدا ، فهل يظن ظان أن عقلا كمقل ابن سينا لم ينتج في الفلسفة شيئا طريفا ، وأنه لم يكن غير مقلد لليونان ! وهل مذاهب المعتزلة والأشعرية ليست ثمارا بدیعة أنتجها الجنس العربي » . [١] كما نجد «سيو ريتير Ritter» يؤكد ، مع آخرين مثله ، أنه كان للإسلام فلسفة من الممكن أن تسمى بلا ريب فلسفة إسلامية .

على أن الباحث لا يسهه إلا أن يرى موضح أن « رينان » تناقض مع نفسه ، فيما قرره أولا من أن تاريخ الفكر لا يستطيع أن يعرف أنه كانت هناك فلسفة عربية ، إذ يقول في موضع آخر : « إن العرب متملقون بشرحهم لأرسطو ، مثلهم مثل كل الفلاسفة المدرسين ، عرفوا أن يخلقوا كل فلسفة مليئة من العناصر الخاصة ، ومختلفة جدا بكل تأكيد عن الفلسفة التي كانت تعلم في القيسية [٢] .

أما من تفضيل المسلمين لأرسطو وفلسفته ، وأن هذا كان عن تفكير أو انساقوا إليه اعتباطا ، فيكفي أن نرد على رأى « رينان » بما رآه مستشرق آخر ثقة فيما يقول ، وهو العلامة « مونك - Munk » وقوله أقرب إلى الحق : « لقد احتار العرب أرسطو من بين الفلاسفة الآخرين عن تفضيل لا ريب ، لأن منهجه التجريبي يتفق وروحهم العلمية والواقعية أكثر من مذهب أفلاطون المثالي ، ولأن منطقهم اعتبر سلاحا له خطره فيما كان من نزاع عنيف دائم بين المدارس الكلامية واللاهوتية المختلفة [٣] » ، وكان من تفضيل المسلمين المذهب التجريبي الأرسطي على المذهب المثالي الأفلاطوني ، أنهم لم يأخذوا من هذا الأخير إلا ما يسد ثغرات مذهب أرسطو إلا في القليل النادر .

وهكذا ، أخذت صيحة المصيبة الدينية والجنسية تخف بمضى الزمن قليلا قليلا ، ثم خفت في أواخر القرن التاسع عشر ، حتى إذا ما أقبل القرن العشرون كاد يعقد الاجماع بين مؤرخي الفلسفة في الغرب ، على أن الفلسفة الإسلامية قد كلت نقص فلسفة أرسطو في بعض نواحيها ، وعلى أنه ظهر في الإسلام فلاسفة بكل معنى الكلمة [٤] .

[١] عن محاضرات الاستاذ الكبير مصطفى باشا عبد الرازق المخطوطة ، نقل من كتاب تراث الاسلام ١٠ ص ٢٢٤

[٢] ابن رشد ومذهبه ص ٨٩

[٣] أمشاج من الطلعات اليهودية والخرية ص ٣١٢

[٤] مذكرات الاستاذ الكبير مصطفى باشا عبد الرازق عن كتاب « تراث الاسلام » .

والآن ، بعد هذه الكلمة التي أشرنا بها إلى المشكلة التي نعتزم أول الأمر الباحث في الفلسفة الإسلامية ، أي الخاصة بوجود فلسفة إسلامية أو عدم وجود فلسفة تستحق هذا الاسم ، نأخذ فيما يلي قصدا من تقديم كتاب « المدخل إلى الفلسفة الإسلامية .

« Introduction à l'étude de la philosophie Musulmane »

بإثنين بكلمة جعلها المؤلف تصديرا للكتاب .

التصدير

إن البحث المنشور هنا هو مجموعة المحاضرات التي ألقاها في عام ١٩٠٧ - ١٩٠٨ م بمدرسة الآداب العليا بالجزائر ، التي أصبحت كلية بعد ذلك ، وكان عنوان هذه المحاضرات : « الفلاسفة المسلمون والدين الإسلامي » ، وأغلب المسائل التي تناولناها بالبحث في هذا الكتاب كنا قد عالجناها من قبل في دروس الأهوام السابقة ، وكانت المخطوطة معدة للطبع منذ عام ١٩٠٩ م ، لكن الظروف حالت دون النشر حينئذ ، وفي هذه الأيام عمدا إلى نشرها من غير تعديلات ، ولذلك وقفنا بالمرحع عند هذا التاريخ ؛ ورجاؤنا ألا يكون هذا التأخير قد أضاع من أهمية البحث وقبضته ، ومطابقته لما يكون قد جد من الأحوال .

ولا غرو ، فإن من موضوع هذا العمل بحث الطابع المميز للعقلية السامية بالنسبة إلى المبقرية الآرية ، وعلى الأخص المبقرية العربية بالفلسفة إلى المبقرية اليوانية ، حتى نستطيع أن نلقى ضوءا على العوامل التي طرأت أمام الفلاسفة المسلمين الذين تخصصوا في التفكير اليوناني عند تناوهم المسائل ذات الطابع الفلسفي ، وخصوصا المسألة التي كانت تعد في المرتبة الأولى من الأهمية في عصرهم وفي بيناتهم وهي الوفاق بين الفلسفة اليوانية والدين الإسلامي .

لقد ظلت المسألة كما هي منذ عام ١٩٠٩ م ، فلا بعد إذن متأخرين إذا شرعنا في نشر هذا الكتاب في هذه الأيام بعد ظهور المؤلفات العظيمة التي وضعها علماء الاجتماع ، من أمثال « دوركايم » و « ليفي برهيل » .

الحديث موصول

محمد يوسف موسى

المدرس بكلية أصول الدين

حياة خالد بن الوليد

خالد بن الوليد

- ٣ -

في حديث إسلام خالد بن الوليد رضى الله عنه ، كما سقناه في مقالنا السابق ، فإنين من مجالات البحث ولوان العبقرية المحسة بذاتها ، الشاعرة بقيمتها في الحياة .

وأول ما يطالع الباحث من ذلك ، الشهور النفسى الذى اضطربت به نفس البطل العظيم في مرحلة الانتقال من دين الآباء والأجداد ، وعقيدة الأوثان والأنداد ، الى دين الاسلام وعقيدة التوحيد ، وهي مرحلة من أشد مراحل الحياة على النفوس القوية ، لأنها مرحلة يتسلط فيها الشك المريب على نفس الانسان فيذيبها على ما فيها من عقيدة وإيمان موروثة ، ثم يخرجها خالية من الصور والاحاسيس ، حتى إذا أتاهما اليقين بشواهد الحق تمثلت في مرآتها آيات الإيمان بأهرة قاهرة .

كذلك بدأ إيمان بطل الاسلام خالد بن الوليد رضى الله عنه ، فهو قد شك وألغى في هذا الشك ، شك فيها هو عليه من دين وعقيدة ، وشك في مواقفه التى وقفها دفاعاً عن ذلك الدين الذى لا يعرف ماهو ، سوى أنه دين الوليد ، ودين قريش ، ودين العرب ، ثم انتقل من الشك الى أول دوحات الإيمان ، فعرف أنه كان في مواقفه كلها التى وقفها معانداً للإسلام موضعاً في غير شيء لأنه يمشى الى غير هدف ، فإذا إذن هذا قلبه قد حلا من الماضى ، ولكنه لا يستطيع أن يخلع من عقيدة ينطوى عليها ، وأى عقيدة تلك التى يرتضيها لتعمر قلبه ؟ وهنا يبدأ طور حديد من الشك ، ولكنه شك لعله أهدأ من الشك الأول ، لأن ذلك اقتلاع لجذور متأصلة ، وهذا اختيار لعقيدة جديدة تملأ فراغ قلبه . ويصور لنا خالد رضى الله عنه هذا الطور بارع ما يمكن أن تصور به قص حائرة تتسارعها عوامل متجاذبة يقول : « فلما صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم قريشا بالحديبية قلت في نفسي : أى شيء بقى ؟ أين أذهب ؟ إلى النجاشي ؟ فقد اتبع عمداً ، وأصحابه عنده آمنون ، فأخرج الى هرقل ؟ فأخرج من ديبى الى نصرانية أو يهودية ، فأقيم في عجم ، فأقيم في دارى بمن بقى ؟ فأنا في ذلك إذ دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة في حمرة القضية فتفتيت ولم أشهد دخوله » . كانت هذه الحيرة تمحوساً لنفس خالد ، وإعداداً لها لتستقبل حياتها الجديدة ، ولتواجه الحياة بوجه جديد تعرف به بين أنطال العبقرية الاسلامية الخالدة .

والأمر الثاني الذي بلغت النظر في حديث إسلام خالد رضى الله عنه . ذلك الكتاب الذي كتب به الى خالد أخوه الوليد بن لوليد ، وكان قد دخل في الاسلام وطلب خالدا في مكانه مع المؤمنين فلم يجده ، وفيه يقول : « فاني لم أر نجيب من ذهب رأيك عن الاسلام ، وعقلك عقلك » . هذه العبارة تصور شخصية خالد ومكانته وامتيازته في قومه بمقل قارح ورأي نافذ ، ومن هذا الكتاب يظهر احتفاء النبي صلى الله عليه وسلم بخالد وتقديره لعبقرته وعرفانه لحق بطولته ، فيسأل عنه ويمجّب لاعراضه عن الاسلام ، ويرى أن لو كان خالد جمل نكايته وحده مع المسلمين لكان حيرا له ويقدمه رسول الله صلى الله عليه وسلم على غيره من أبطال المسلمين ، وفي ذلك من التقربظ والنساء ما ليس بمسند غاية ، وفيه شهادة عظمى على ما كان يحمله خالد من مكانة سامية ، وما كان ينظره منه الاسلام في بطولته .

والأمر الثالث في هذا الحديث : أن إسلام خالد رضى عنه كان عن فكر مقتنع ورأي صدير وكرامة موفرة ، فهو إذ يليق داهية العرب عمرو بن العاص في طريق الهداية ، وقد بدره عمرو بهذا السؤال ليكشف به حقيقة نفسه ، وهو أعلم به وعفافه في فريش « يا أبا سليمان أين تريد ؟ » ولو كان غيره ما سأله عمرو ولا ألتمت إليه ، فأجاب خالد جواب الرجل الذي حمل عقله قائده ، فلم يتأثر أحدا ، ولم يخش أحدا ، ولكنه آمن لأن دلائل الحق أنارت جوانب نفسه وفتحت قلبه وأيقظت ضميره ، فقال : « والله لقد استنقام المبسم ، وإن مجدا لبي ، أذهب فأسلم لحق متى ؟ » ويفصح عن ذلك أن كل إفصاح مقابلة عكرمة بن أبي جهل له لبصده عن الاسلام ، قال عكرمة بعد أن أطلعته خالد على ذات نفسه رحاء محنته « قد صبت يا خالد ، فقال خالد أنصب ولكني أسلمت ، قال عكرمة : والله إن كان أحق فريش ألا يشككم بهذا الكلام إلا أنت ، قال خالد ولم ؟ قال عكرمة لأن مجدا وضع شرف أبيك وقتل همك واسمك ببدر ، فوالله ما كنت لأسلم ولا أتكلم بكلامك يا خالد ، أما رأيت فريشا يريدون قتاله ؟ قال خالد . هذا أمر الجاهلية وجهنما ، لكني والله أسلمت حين تبين لي الحق » .

والأمر الرابع في هذا الحديث استنقال النبي صلى الله عليه وسلم لخالد وصاحبيه ، عمرو ابن العاص ، وعثمان بن طلحة الحنفي ، فأبى قال حين رآهم « رمتكم مكة بأفلاك كبدها » . وهذا أول وسام من أوسمة الشرف والسؤدد تفلده خالد بن الوليد في الاسلام وشاركه فيه فتي سهم ، وفتي عبد الدار رضى الله عنهم ، وهي كلمة من نوانع الكلم السوي تأخذ بضمى فتى مجزوم خالد بن الوليد الى ما يستقله من شرف وببل في ظلال الاسلام ، وهي ذا صورت خالدا وصاحبيه في السويداء من وجاهة مكة وعزتها ومجدها غايما نعى وصل هذا المجد بمعد الخلود مسطورا في صحائف الطائفة وجمع الدنيا وبصرها .

والأمر الخامس في حديث إسلام خالد رضى الله عنه . تلك الرعاية التي اختص بها النبي

صلى الله عليه وسلم خالدا ، وسروره بإسلامه وتقريبه وإظهار فضيلته في عقله وشجاعته : قال خالد : « فلبست من صالح ثيابي ثم صمدت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلقيني أخى فقال : امرع فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أخبر بك فسر بقدمك ، وهو ينتظركم ، فأسرعنا المشي ، فاطلعت عليه ، فما زال يتسهم إلى حتى وقعت عليه فسلمت عليه بالنبوة فرد على السلام بوجه طلق ، وهنا يقف خالد رضى الله عنه ليسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يلى عليه السطر الأول من كتاب البطولة وسفر العبقرية الخلدية في مشهد من المهاجرين والأنصار مصورا في تلك الكلمة الباهرة التي قالها النبي صلى الله عليه وسلم لخالد بعد أن شهد شهادة الحق ، الحمد لله الذي هدانا لهذا ، قد كنت أرى لك عناء رحوت ألا يسلك إلا إلى خير . » وقد تسلم خالد بذلك الناج الذي توحه به النبي الأمين ذروة الحياة الجديدة وهو لما يزل في أولى درجاتها ، وما كان الإسلام وهو دين الهدى والور ، وشرعية العزة والكرامة ، ليهدر خصائص الأفراد التي كانت لهم قبل إشرافه في أرجاء نفوسهم ما دامت تلك الخصائص مما يسمى بالإنسانية ويمزها ، وخصيصة العقل التي أنشأ بها رسول الله صلى الله عليه وسلم في نطل الإسلام خالد رضى الله عنه من الكمالات التي لا تحدها الأمكنة ولا تخضع لقيود الأزمان ، فهل من حرج إذن أن يعرف خالد لنفسه قيمتها ويضمها من الشرف والسيادة موضعها ، ويفصح عن ذلك تحمداً بنعمة الله تعالى ؟ قال خالد رضى الله عنه . « والله ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعدل في أحدا من أصحابه فيما حزه . »

أجل ، لهذا أراد الإسلام خالدا ، ولهذا ركن رسول الله صلى الله عليه وسلم خالدا وثقى عليه ، ومثل خالد إنما أراد تشداده يكسفه والبطولة يملها ؛ قال ابن عبد البر في الاستيعاب وتابعه ابن الأثير في أسد الغابة : « ولم يزل خالد من حين أسلم يوليه رسول الله صلى الله عليه وسلم أعنة الخيل فيكون في مقدمتها في محاربة العرب . » وحسبنا أن النبي صلى الله عليه وسلم سماه « سيف الله » ؛ روى ابن عبد البر عن عبد الله بن أبي أوفى قال : اشكنى عبد الرحمن بن عوف خالد بن الوليد للنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : « يا خالد لم تؤذى رجلا من أهل بدر ، لو أنفقت مثل أحد ذهبا لم تدرك حمله ؟ » قال . يا رسول الله إهم يقعون في فـ رد هاهم ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم « لا تؤذوا خالدا فإنه سيف من سيوف الله صبه الله على الكفار . » وروى عن ابن عباس أنه قال . وقع بين خالد بن الوليد وعمار بن ياسر كلام ، فقال عمار : لقد هممت ألا أكلمك أبدا ، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : « يا خالد ما لك ولعمار رجل من أهل الجنة ، قد شهد بدرا ، » وقال لعمار : « إن خالدا يا عمار سيف من سيوف الله على الكفار » قال خالد : فازلت أحب عمارا من يومئذ . وروى الترمذي عن أبي هريرة قال : زلنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم منزلا ، فجعل الناس يمرون ، فيقول رسول الله

صلى الله عليه وسلم « من هذا » فأقول : فلان ، حتى مر خالد بن الوليد ، فقال « من هذا » قلت : خالد بن الوليد ، فقال . « نعم عدا الله هذا سيف من سيوف الله » .

وكان خالد رضى الله عنه من خيار الصحابة ، شديد الثقة بالله تعالى ، وكان بحجاب الدعوة ؛ قال ابن حجر فى الإصابة . لما قدم خالد بن الوليد الحيرة أتى لسم موضعه فى راحته ثم سمي وشربه فلم يضره . وقال أيضا : روى ابن أبى الدنيا بإسناد صحيح عن حيشمة قال : أتى خالد بن الوليد رجل معه رق خمر فقال : اللهم اجعله عسلا ، فصار عسلا .

الى هنا نقف بالحديث عن أوائل خالد وإسلامه ، وتفتح كتاب عقريته الغامرة ، ونغلى من صفحات بطولته الباهرة أسطرا ليقرا فيها الشاب المسلم آيات البراعة فى سياسة الحروب وقيادة الجيوش قيادة مظفرة ليستخلصوا منها الأسوة السافعة والمظة البالغة .

صالح إبراهيم هرمون

تصوير نفسية المفتونين

قال أمير المؤمنين على بن أبى طالب ، وهو من عيون حكمة .

« لا تكن ممن يرحو الآخرة بغير عمل ، ويؤخر التوبة لطول الأمل ، ويقول فى الدنيا يقول الزاهدين ، ويعمل فيها بمثل الراغبين ؛ إن أعطى منها لم يشبع ، وإن منع لم يقع ، يمجسز من شكر ما أوتى ، ويبتنى الزيادة فيما بقى ؛ ينهى ولا ينهى ، ويأمر بما لا يأتى ؛ يحب الصالحين ولا يعمل بأعمالهم ، ويفض المسكين وهو منهم ؛ يكره الموت لكثرة دونه ، ويقيم على ما يكره الموت له ؛ إن سقم غلب نادما ، وإن صح أمن لاهيا ؛ يعجب نفسه إذا عوفى ، ويقط إذا اتلى ؛ تغلبه نفسه على ما يظن ، ولا يظنها على ما يستيقن ، ولا يثق بالرزق عما ضمن له ، ولا يعمل من العمل بما فرض عليه ؛ إن استغنى بطروقتى ، وإن افتقر قط وحزن ؛ فهو من الذب والنعمة موقر ؛ يبتنى الزيادة ولا يشكر ، ويشكف من الناس ما لم يؤمر ، ويضيع من نفسه ما هو أكثر ؛ ويبالغ إذا سأل ، ويقصر إذا عمل ؛ يخشى الموت ، ولا يبادر الموت ؛ يستكثر من مصيبة غيره ما يستقله من نفسه ، ويستكثر من طاعته ما يستقله من غيره ؛ فهو على الناس طاعن ، ولنفسه مداهن ؛ الثمر مع الأغنياء ، أحب إليه من الذكر مع الفقراء ؛ يحكم على غيره لنفسه ، ولا يحكم عليها لغيره ، وهو يطاع ويعصى ، ويستوفى ولا يوفى » .

نقول إن هذه القطعة من كلام الامام أبى الحسن عليه السلام قد جمت من عناصر النفسات المفتونة ، فى بيان يخلب القلوب ، وحكمة تستهوى العقول ، مالم يجمعه غيره فيما نعلم .

محمد عبده والدفاع عن الاسلام

- ٢ -

٣ - ولم يدخر محمد عبده حمدا في محاربة كافة معتقدات النشبية ، سواء أكانت هند الوثنيين القدماء أم عند الظاهرية والخشوية من المسلمين . ويرى اللاهوتي المصري أن اعتقادات النشبية وردت في التاريخ في صور ثلاث مختلفة :

(١) ورد النشبية أولا في صورة اعتقاد بالوهمية لبعض الموجودات أو بعض الأشياء الحسية . ويفسر ذلك بأن ضعف الإدراك عن الاطاعة بمخاطبات الأكواف يدفع الناس في ذلك الطور الى الاعتقاد بأن آثار القوى الطبيعية التي يشاهدونها لا تفسر إلا بالوهمية هذا الكائن أو ذلك ، مما شاء لهم الجهل من جاد أو حيوان أو إنسان . فإدراكهم يسارعون في إرضاء معبوداتهم بما يمن لهم وكما تشعه لهم هواؤهم (١) .

(ب) ويكون النشبية أيضا عبارة عن الاعتقاد بأن الله يظهر أحيانا في بعض الصور البشرية . فرعما فاق إنسان قواه في العقل أو في الشجاعة « أو صدر منه مالا يألعون من الأعمال » أو ظهر بما لا يعرفون من الأحوال « فبطونه مظهرا للوجود الإلهي » ويديضون لسلطانه ، ويخضعون لارادته . ذلك هو الطور الذي يكون فيه الإنسان عبدا للإنسان (٢) .

(ج) ولكن النشبية قد يتخذ صورة الاعتقاد بالوسائط والشعفاء ؛ يظن أهل هذا الطور أن الله « كلك من الملوك يصطلي لنفسه مديرين من خلقه » ويستنصع همالا لتصرف في شئون عبادته ؛ فإذا امتاز أحدهم بما يمتقدونه زلفى الى الله ، أو صدر منه ما يظنونه دليلا على أنه من المقربين اليه ، دفعوه الى تلك المترلة ، منزلة الامطفاء لتصرف في الكون ، فالتخذه شفيعا لديه يلجأون اليه في مهمات أهمهم ، ويستنجدون منه لمونة بماله من الهداة على ربه !

ويصرح الاستاذ الامام أحياء بأن تلك الاعتقادات المشبهة كلها تلائم عقلية البشر في حال قريبة من البداءة عملت من الانسان العوبة لخياله ورؤسائه والسادن والسكاهن (٣)

٤ - وينكر محمد عبده أشد الانكار نظرية الجبر وقهر الارادة ، تلك النظرية التي شاعت بسنها الى الاسلام ، ويرى أن الدين الاسلامي الصحيح رى منها ، وأنه صاف للجبر ، مؤكدا لحرية الارادة ، مثبت لاممال لاسان . ويقول إن من الحق أن نبى الاسلام اتجه بأقواله وأعماله الى تأييد الحرية الانسانية والمسئولية الأخلاقية . وأن ذلك هو مذهب أهل السنة الصحيحة . فان صحابة النبو وأوائل التابعين فهموا ذلك المعنى وساروا في تلك السبيل . ولقد صرح على بن أبى طالب بكفر من أنكروا حرية الارادة . نعم إن في الاسلام بعض نزعات تمحو الى تقييد الحرية . ولكن أين الدين الذي حلا من تلك النزعات ؟ في من قرأ القرآن في إنصاف ، وقارن نصوصه بغيرها من النصوص النادرة التي

أيدت الحرية ، وحد أنه يجعل لها مكانا يعدل ما جعلت لها الأديان الأخرى ، إذ كانت « المكتوب » الذي قال بعض عامة المسلمين قد أوم معنى الجبر الذي نسبته الغربيون إلى الاسلام ، فذلك يقبها إسراف فاحش . إنما الجبر يرجع إلى العقلية الخاصة للشعوب التي اعتنقت الاسلام أكثر مما يرجع إلى طبيعة الاسلام نفسه . والذين ينكرون حرية الإرادة في أدياننا هذه إنما هم طوائف من المنصوفة ، وهم أشبه بطائفة « الحانست » وغلاة الكلفانيين في المسيحية . وإذن فالتواكل « لا الاسلام » هو الآفة الكبرى لشعوب المسلمين . وجملة القول أن الاسلام إذا كان يرى كغيره من الأديان أن الله خالق الأشياء جميعا ، فإن أعمال الإنسان مع ذلك منسوبة إليه (١) .

• — اتهم بعض الكتاب الغربيين دين الاسلام بأنه دين مساوي لتقدم العلم والثقافة فقال « أرست ران » : « عجز الاسلام عن التطور وعن قبول أي عنصر من عناصر الحياة المدنية فاجتث من قلبه كل بذرة من بذور الثقافة العقلية (٢) » وكذلك صرح هاوتو بأن الاسلام عقبة في سبيل العلم والحضارة العقلية (٣) .

لكن الاستاد الامام يرى أن لا شيء هو أشد بطلانا من أمثال هذه الأحكام السريعة التي يسوق إليها التعميب والطموى ؛ فالاسلام إنما يبحث على استعمال العقل والدليل ، وينهى عن التقليد وعن التعلق بفاسد المعتقدات والعادات ؛ فكيف يعجز الاسلام الذي يستند على مطالب الطبيعة البشرية وعلى العقل ، والذي يحض منصفه على البحث والاستقلال في الرأي ولا استدلال لمعرفة الكون ، كيف يعجز دين كهذا عن إجابة مطالب العلم والمدنية (٤) ؟ إن التاريخ نفسه شاهد على أن الاسلام قد سار مع العلم جنبا إلى جنب . فما كاد يمس على ظهور ذلك الدين قرنان من الزمان حتى نفع المسلمون في جميع فروع المعرفة البشرية . وهذا ما اعترف به كبار علماء الغرب ؛ فقد قال أحدهم : أقامت البصرانية في الأرض سنة عشر قرنا ولم تأت بمسكي واحد ، وأخذ المسلمون يبحثون في هذه العلوم بعد وفاة نبيهم بضع سنين (٥) . « لم يقل النبي (نبي الاسلام) : اطلبوا العلم ولو بالصين ؟ أما رأينا ذلك الأمي بعد هجرته إلى المدينة يسمح بملاقاة صراح أسرى مكة القادرين على تعليم اثني عشر فتى من المدينة من الكتبة والفرهاء ، ذلك الفتي الذي كان هو نفسه يجهل ؟ إن دينا يعطي أن مداد العالم يعدل دم الشهداء لا يمكن أن يتهم بالجهل ومناوأة العلم وطغيته وحوهره . لم يكن الاسلام دين حوسل حين كانت أوروبا تتخبط في ظلام المارح ، بينما حمل المسلمون شعلة العرفان للإنسانية كلها ممدى

(١) انظر هذا الفصل السادس « الحرية عند محمد عبده » ص ٢٨ - ٣٩ (٢) ران « ابن رشد ومذهبه » ص ١١١ (٣) تاريخ م ٢ (٤) رسالة التوحيد ص ١٧٦ و ١٧٧ (٥) تاريخ م ٢ ص ٤٣٠

خمس قرون (١). والعرب والذين اشتغلوا بجمع مؤلفات اليونان وترجمتها ، وهم الذين فهموا هندسة أبولونيوس ، وهم الذين استعملوا الأسلحة التي وجدوها في المعقل المنطقي الذي خلقه أرسطو . والعرب أيضاً هم الذين غموا علوم الزراعة والفلك ، وأنشأوا على الجبر والكيمياء (٢) وهم الذين أنشأوا في مدنهم المدارس والمكتبات وخطوا فيها المساحد والميادين ، وهم الذين أعطوا أوروبا مدرسة فلسفية في قرطبة ومدرسة طبية في سالرن (٣) . وبالخلاصة أن الاسلام رحب كل الترحيب بالعلم .

٦ - ويرى محمد عبده أن تسامح الاسلام وترحمه سواء مع معتنقيه أو مع أصحاب الأديان الأخرى هو حقيقة لا سبيل الى وضعها موضع الشك . ذلك أن الاسلام جاء فأفكر أن يكون لاحد من الناس حق في الحكم على عقيدة أخ له في الدين ، ورفع ما كان قد وضعه رؤساء الأديان من الحجر على عقول المتدينين في فهم الكتب السماوية استثنائاً من أولئك بحق الفهم لأنفسهم (٤) . وكذلك اشتهر الاسلام باكرامه العلماء من غير المسلمين ، ولقد حفل تاريخ الخلافة بذكر الممتازين من اليهود والنصارى الذين ظفروا بأعلى المناصب في الدولة الاسلامية (٥) . ثم إن معاملة المسلمين للمسيحيين الغاصبين لهم في أسانبا مثلاً كان فيها تسامح أكثر مما كان في معاملة النصارى للمسلمين . تلك حقيقة اعترف بها المنصفون من المؤرخين والمعتنقين (٦) وإذا كان بعض رؤساء الدول الاسلامية قد اضطروا أحياناً الى شن الحرب على غير المسلمين فذلك تحقيقاً لمبادئ سياسية ، ولم يستغنى عن ذلك في تلك الأحوال إلا وسيلة وتبريراً . فالاسلام إذن متسامح مع أهل الأديان الأخرى تسامحه مع أهل البحث الحر .

٧ - أراد الاستاذ الامام هذا الدفاع أن يثبت أن الاسلام يفوق الأديان الأخرى بخلوص توحيده وتنزيهه . وهذين المبدأين استطاع الاسلام أن يحرر الانسان في جميع المجالات ، إذ وضعه أمام الله وحده ، وعلمه أن لا يعتمد على أحد سواه ، وأن لا يلجأ الى واسطة تبينه رضاه . وبين الاستاذ الامام أن الاسلام بما له من صبغة إنسانية ظاهرة ، وعدوله عن مثل أعلى يشغلي حدود للطاقة البشرية ، كان أكثر الأديان ملائمة للعالم ، كما بين أنه بطابعه العقلي الذي يسوق الانسان الى الكشف عن أسرار الكون ، وإلى التعمق في معرفة النفس ، مسترشداً بنور العقل ، وبمبادئه بحرية الوجدان ، ومطالبته بحقوق الانسان ، وغير ذلك من المعاني التي ظفرت بها المدنية ، بهذا كله سبق الاسلام أوروبا فروعاً عديدة .

المكتوب محمد أمين

مدرس الفلسفة بجامعة فؤاد الأول

(١) تاريخ م ٤ - ٤٣٨ - ٤٣ قارل بروكست محمد والمذهب الحمدي م ٣١٤ (طبعة ثانية)

(٢) الاسلام والنصرانية م ٩١ مع قارل محمد الخروبي ناش . خاطرات جمال الدين الأسدي - بيروت سنة

١٩٣١ م ١٦٧ مع (٣) الاسلام والنصرانية م ٨٧ - ٩٠ (٤) التوحيد م ١٧٨ (٥) الاسلام والنصرانية

م ١١ (٦) أنظر مقال « نصارى » في دائرة المعارف الاسلامية وقارن . توماس ارتولد . تقاليم الاسلام .

نظرية المعرفة عند ابن سينا

ولد الشيخ الرئيس ابن سينا عام ٣٧٠ هـ ، وتوفي عام ٤٢٨ هـ بمدينة قزوين بصحان . وكتب سيرة حياته بقلمه كما فعل الفارابي في المنقذ من الضلال . هذه السير المكتوبة بأقلام أصحابها تعتبر مرجعاً هاماً في التاريخ خصوصاً من الناحية النفسية .

وزيد أن نعرض لناحية من أواحي فلسفته ، هي نظرية المعرفة ، تنمّء لمبحث الذي بدأناه . فقد رأينا أن إخوان الصفا يذهبون إلى أن المعرفة كلها مكتسبة ، وأما المقولات التي هي في أوائل العقول ليست شيئاً سوى رسوم المحسوسات الحريثات المنلنقطة بطريق الحواس [١] .

ويرى ابن سينا غير هذا الرأي ، بل يذهب إلى التقيض ، أي أن المعرفة فطرية ، على الأخص الأوليات . وفي ذلك يقول : « الأوليات هي قضايا ومقدمات تحدث في الإنسان من جهة قوته العقلية من غير سبب يوجب التصديق بها إلا ذاتها . . . (إلى أن قال) : « وجب أن يصدق بها الذهني ابتداء بلاعة أخرى ، ومن غير أن يشعر أن هذا مما استفيد في الحال . بل يظن الإنسان أنه دائماً كان عالماً به . ومثال ذلك : أن الكل أعظم من الجزء ، وهذا غير مستفاد من حس ولا استقراء ولا شيء آخر . نعم قد يمكن أن يفيد الحس تصوراً للكل وللأعظم والجزء . وأما التصديق بهذه القضية (يريد أن الكل أعظم من الجزء) فهو من جبلته [٢] » .

وعقد ابن سينا فصلاً في « شرح ألقاظ يحجب النقيض لمعانيها » منها العلم والعقل والذهن والذكاء والحدس . قال في تعريف العقل « اعتقاد بأن الشيء كذا وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا طبعاً بلا واسطة ، كاعتقاد المبادئ الأولى للبراهين . وقد يقال لتصور الماهية بذاتها بلا تحديدها كتصور المبادئ الأولى للحدس » [٣] أو شيئاً تفصيل الكلام عن العقل فيما بعد .

ومن البراهين التي يسوقها ابن سينا على أن هذه المقولات فطرية ومن طبيعة العقل وأنها غير مكتسبة أن النفس الباطنة ، وما يسمى الإنسان ناطقاً ، هذه القوة موجودة في كل واحد من الناس طلقاً كان أو بالغاً ، مجنوناً كان أو عاقلاً ، مريضاً كان أو سليماً . فأول ما يحصل في هذه القوة من المقولات هي المسماة بديات العقول والآراء المألوية . أعني المعاني المتحققة

[١] مجلة الأزهر المجلد ١٤ الجزء ٧ ص ٣٢٢ [٢] النجاء - مطبعة السعادة عمبر ١٣٣١ ص ١٠١

[٣] النجاء ص ١٣٧ .

بغير حاجة الى قياس وتعلم . إذ لو كان لكل واحد من المعقولات حاجة الى تقدم علم وقياس لوصل الأمر الى ما لا يقتضى . وذلك محال . وظاهر أن من المعقولات معقولات أول لا تحتاج الى قياس وتعلم في أن تكون معقولات « (١) » .

ونظم ابن سينا الرأى الذى نحن بصدده فى القصيدة المردوحة فى المطلق حيث قال

وبعضها مقدمات العقل كالقول أن الجزء دون الكل
حصولها لعقلنا بالقطرة لا يمكن التشكيك فيه الفكرة (٢)

هذه المعقولات الموجودة فى أوائل العقول بالقطرة دون حاجة إلى تعلم ، يخصص بها عقلا من العقول الأربعة التى يقسم ابن سينا العقل إليها ، وهى : العقل الهولانى ، والعقل بالملكة ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد .

فالعقل الهولانى تشبيه له بالهول الأولى الخالية فى نفسها عن جميع الصور المستعمدة لقبولها ، وهى حاصلة لجميع أشخاص النوع فى مبادئ فطرتهم .
والعقل بالملكة يسمى كذلك عند ما تحصل المعقولات الأولى بالفعل ، وذلك يكون العقل الهولانى قوة ، والعقل بالملكة فعلاً .

والعقل بالفعل هو الاستعداد لتحصيل المعقولات الثانية التى هى العلوم المكتسبة ، ويكون ذلك بالفكر والحس .

والعقل المستفاد هو حصول تلك المعقولات بالفعل للحس ، أو أن يحصل للمرء المعقول بالفعل مشاهدات متشابهة فى الذهن (٣) .

وأحب أن أثبت هنا نص ما ذكره الراى فى لباب الاشارات عن هذه العقول زيادة فى التحقيق والتأكيد « إشارة : النفس الانسانية لها قوتان : عامة وهى انقوة التى باعتبارها يدير البدن ، وخاصة ولها مراتب فأولها كونها مستعدة لقبول الصور العقلية ، وهذه المرتبة مسماة بالعقل الهولانى . وثانيها أن تحصل فيها النصورات والتصديقات البديهية وهى العقل بالملكة . وهذه المرتبة مختلفة بحسب كية تلك البديهيات ، وبحسب كيفية قوة النفس على الانتقال منها إلى المطالب . وثالثها أن يحصل الانتقال من تلك المادى إلى المطالب الفكرية الراهية إلا أن تلك الصور لا تكون حاضرة بالفعل ، ورابعها أن تكون تلك الصورة حاضرة بالفعل ينظر إليها صاحبها وهى العقل المستفاد « (٤) .

[١] رسالة فى السادة والمجيع البشرية على أن النفس الانسانية حوهر - جدير بأدراك الحق .

١٣٤٣ هـ - ص ٥ [٢] منطق المقربين - مطبعة الأزهر ١٩٩٠ - ص ١٤

[٣] اشارات ابن سينا شرح الطوسى والراى الطبية الخيرية ١٣٢٥ هـ - ص ١٥٤ الى ١٦٠

[٤] لباب الاشارات للراى - مطبعة السادة ١٣٢٦ هـ - ص ٧٧ .

ويبدو لنا أن الدكتور جميل صليبا لم يكن دقيقاً في فهم ابن سينا ، ولهذا تلت ما ذكره في رسالته ونناقشه بعد ذلك . قال ١٠ : « فالفلس تنتزع المقولات المجردة من المحسوسات الشخصية بواسطة العقل الهولاني » ، ثم تنظيها بحسب ما في العقل بالملكة من المقولات الأولى وما تستخرجه من المقولات الثانية . ولكن العقل الذي تشرق عليه المقولات هو العقل المستفاد (١) .

ووجه الخطأ فيما ذكره يقع فيما يأتي :

١ — قوله إن النفس تنتزع المقولات المجردة بواسطة العقل الهولاني . إذ أن رأي ابن سينا أن العقل الهولاني هو الاستعداد لقبول الصور العقلية . ولا يتم هذا الاتراع إلا بالعقل المستفاد ، وله سبيل آخر نذكره فيما بعد .

٢ — والخطأ الثاني قوله « تنظيها بحسب ما في العقل بالملكة من المقولات الأولى » . وهذا التنظيم لم يقل به ابن سينا . ثم لم يبين لنا الدكتور صليبا هل المقولات الأولى مكتسبة أم فطرية ؟

٣ — والخطأ الثالث قوله « ولكن العقل الذي تشرق عليه المقولات هو العقل المستفاد » ، ذلك أن ابن سينا يرى أن الاشراق يكون في العقول الأربعة ، ولكن منه إشراق بعيد ومنه إشراق قريب . وفي ذلك ينص الرازي في الباب « القوة على هذا الاتصال منها بعيدة وهو العقل الهولاني ، ومنها قوة كاسية وهي العقل بالملكة . ومنها قوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل . وأما الاتصال التام فهو العقل المستفاد » (٢) .

هذه الإشارة مما حذف فيه الإمام الرازي كتاب الاشارات . أما الإشارة الأصلية فقد جرت كما يأتي « هذا الاتصال علته قوة بعيدة هي العقل الهولاني ، وقوة كاسية هي العقل بالملكة ، وقوة تامة الاستعداد لها أن تقبل بالنفس إلى جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل » (٣) .

فابن سينا وقف في إشارته عند الكلام على الاتصال عند العقل بالفعل ، بينما يرى الرازي أن الاتصال التام يكون بالعقل المستفاد .

ونعود إلى تحقيق البحث الذي نحن بصدد وهو : هل يكتسب الانسان المقولات الأولى من المحسوسات ، أم هي موجودة بالفطرة ؟ . وإذا كانت فطرية فمن أين جاءت ؟

[١] من أعلامون الى ابن سينا : الدكتور جميل صليبا - دمشق - الطبعة الثانية ص ١١٥

[٢] باب الاشارات ص ٧٩ [٣] الاشارات ١٦٠

أجاب ابن سينا عن هذه الأسئلة بأن « المعاني الكلية الأولية المتعلقة بما حصلت في النفس فأما أن تحصل بتصفح الجزئيات أو بفيض يتصل بها علوي عن طريق الإلهام ، لكن المعاني الكلية الأولية لو كانت مستفادة باستقراء الجزئيات لما كانت بها ثقة بل وما كانت كلييات بالحقيقة » (١) .

مستنزى أن ابن سينا طرح المسألة على بساط البحث ، ووجد أن الوصول إلى المعاني الكلية الأولية ، سواء أكانت الهادى الأولى لبراهين أو للحد كما ذكرنا في تعريف العقل ، تكون نظريتين : الأولى تصفح الجزئيات وهو استقراء المحسوسات ، والثاني الفيض العلوي وطريق الاتصال . ثم أنكر ابن سينا طريق الخواص ، وآثر طريق الفيض . ودليله على ذلك الثقة الحاصلة في الأوليات ، وأن هذه الثقة فيها هي الدليل عنده على أنها ليست من اكتساب أنفسنا بل من جوهر خارج عنا ، إذ من البين أن هذه المعاني هي في غاية الصحة والثقة وهي علة الثقة لغيرها ، فإذا حصلها بفيض علوي ونور إلهي يتصل بها فيخرجها من حد القوة إلى حد الفعل . وبالاتحاد بالفيض يعقل (٢) .

ومن أدلة ابن سينا على وجود المعاني الكلية وجوداً حقيقياً خارجاً عما ، تكتسبها النفس بالاتصال ، أن الصور العقلية تنفى بعد إدراكها ، فأين تذهب ؟ فإن قيل إن هناك شيئاً كالخزانة تحفظ فيه الصور العقلية بعد نسيانها فهذا محال « لأن النفس جوهر مجرد ، فلا يمكن أن يقسم إلى قسمين يكون أحدهما مدبراً والثاني خزانة ، فلم يبق إلا أن يقال إن هاهنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا فيه الصور المعقولة بالذات ، فإذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ارتسم منه فينا الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد (٣) »
هذا الاتصال يكون بالعقل الفعال .

وجملة القول كما يقول الطوسي في شرح الاشارات « أنا إذا علمنا شيئاً فقد حصلت حقيقته فينا . فإذا غنا عن ذلك المعلوم استحال أن تكون حقيقته باقية فينا ؛ إذ لا معنى للعلم إلا حصول تلك الصورة في النفس . فتي كانت تلك الصور باقية في النفس استحال أن لا تكون النفس شاعرة بها . ثم إن تلك الصور إما أن تكون متحفظة في قوة أخرى وهي حراة لأنفسنا وهذا محال ؛ لأن تلك الخزانة إن كانت موحودة في أنفسنا كانت الصور المرحودة فيها موجودة في أنفسنا فيعمود المحال ، وإن لم يكن موجوداً في نفوسنا فهو موجود مباين لنفوسنا ، وبمح أن يكون بحيث تفيض منه هذه الصور على نفوسنا عند اتصال نفوسنا به . وذلك الشيء يجب أن يكون عقلاً بالفعل وهو العقل الفعال » (٤) .

الدكتور

أحمد فوزي الهواني

[١] رسالة في السعادة ص ١٣ [٢] رسالة في السعادة ص ١٣

[٣] لباب الاشارات ص ٧٩ و ٧٨ [٤] الاشارات ص ١٥٩ و ١٦٠

الحجاج بن يوسف الثقفي

- ٢ -

عُود على يده :

تحدثنا في مقالنا السابق عن نشأة الحجاج والبيئة التي نبت فيها ، ثم ألمعنا إلى بسطة من تاريخه في خدمة عبد الملك بن مروان . وها نحن أولاء نتحدث اليوم عن مُشْئَلٍ أُخْرَى من أعماله العظيمة التي تدل على أنه كان قائداً ممتازاً بوزن الأمر قبل أن يقدم عليه ، ويصح له سبيله الذي يفضى إليه . فالحجاج مثل أعلى للقادة الذين يضعون الأمور في نصابها ، فهو لا يصح السيف حيث تكفيه العصا ، ولا العصا حيث يكفيه السيف ..

وبجدر بمؤرخ الحجاج ، لاسيما إذا أراد أن يستعرض أخلاذ آثاره ، أن يتحدث عن إمارته على العراق حيث طبقت السياسة الحجاجية أصدق تطبيق ، وأتمت بأطيب الثمار .

إمارته على العراق :

كانت العراق أحق الأمكنة بإمارة رجل له ذكاء الحجاج وجبروته ، لأنها كانت تؤوي وحالا من أهل النفاق والفدر ، أليسوا هم الذين أعطوا الأمان الحسين بن علي ثم انفضوا من حوله بعد أن استوفدوه وتركوه يلقى مصرعه في كربلاء ؟ أليسوا هم الذين غدروا من قبله بمسلم بن عقيل ومن بعده بمصعب بن الزبير ؟

كانت بالعراق سوق نافقة لكل دعوة تمارض بنى أمية ، فالعراق بأولئك الرجال كان وكر الدسائس ضد الحكم القائم ، والعراق مفرخ رافعي راية التمرد عليه ، فهم الذين تركوا المهلب يحارب الخوارج ولا يجد حوله إلا التزدد لليسير من الحسد والعناد . وفي كل مكان هنالك كان يلتظم الحلق ومادة حديثهم طعن الأمويين وتقسد مبادئهم بالحق والباطل .

فلم يجد عبد الملك بداً من أن يرميهم بغضبه وتقمته ، فأوقد اليهم رجله الجبار الحجاج ، الذي سرى كيف أوقع بهم وردم إلى طاعة الدولة القائمة . حين رأى عبد الملك أن قائده المهلب ابن أبي صمرة الذي يقتل الخوارج يشكوه الرجال وقلة الامداد ، وعدم مبالاة القوم بمساعدته ، خرج إلى أصحابه يقول : « ويل لكم أمن للعراق ؟ » والحجاج يقول : « أنا لها يأمر المؤمنين » . وكرر الخليفة سؤاله والحجاج عند حواره لا يتعده ، حتى عهد اليه عبد الملك بإمارة العراق سنة ٧٣ هـ .

وهكذا سار الدكتاتور الأموي - إذا صح هذا التعبير - إلى حيث ولايته الجديدة ، فعند ما بلغ القادسية ترك أصحابه ثم تسال عنفره إلى الكوفة في ثياب تنكرية عجيبة ، وقد جعل على وجهه لثاماً وعلى رأسه عمامة حمراء ، وصعد المنبر حاملاً سيفه متنكباً قوسه ، ثم ظل

برهة لا ينس بيت شقة ، حتى نهامس الناس في المسجد وفكر بعضهم في أن يقذفه بالحصى ، فكشف عن شخصه وأنشد :

أنا ابن جلا وطلاع الثنايا متى أضع العمامة تعرفوني

ثم خطبهم خطبته المشهورة التي وجفت لها القلوب ، ومنها :

« يا أهل الكوفة إني لا أرى رءوسا قد أينعت وحان قطافها ، وإني لصاحبها ، وكأني أنظر إلى الدماء بين المأثم والحقى . . . فساؤربتكم ضرب غرائب الإبل ، وسأوزمتكم حزم السلة . . . أما والله لتستقيمن على طريق الحق أو لا تدعن لسكل رجل منكم شغلا في جسده . . . الخ » . إنها والله لمأورة بارعة وتقليد عجيب يبدأ به الحجاج أهل العراق ، فافتتح عهده الجديد بأن ألقى على القوم درساً في الأدب والطاعة لم يسلوه أبداً .

وكأني بأهل العراق قد رأوا أن الوالي الجديد رجل لا عهد لهم بأمثاله في جرأته وحزمه ، إذا قال فعل ، وإذا فعل لا ينظر في العاقبة . وحقا لقد كانت هذه الشدة دواء ناجما لأهل النفاق ، فالنفاق سجية الجبناء في كل زمان ومكان ، وليس هنالك دواء أنجح ولا أشقى للعين من الشدة والجبروت .

فهذا عمر بن الضابي الصبيح المزبل الذي انحنى ظهره وارتمى كرا وهرما يلتمس من الحجاج أن يعفيه من القهوق بالمهلب لعدم قدرته على القتال ، وأن يقتل ابنه الشاب بدلا منه . فإذا برحلنا الذي لا يرحم الاثيم وإن طالت صراوغته وسلامته ، بقول لصاحبنا : ألسن القائل :

هممت ولم أفعل وكذبت ولبتني تركت على عثمان تبكي حلاله

ثم أمر فضرب عنقه . وهنا أترك لقاري الاستنباط ، فلعله فهم كيف تراجمت المناكب وأسرع الغيب والشباب لموازرة المهلب في جهاده ، وفي هذا يقول عبد الله الأسدي :

تجهز فإما أن تزور ابن ضابي صميرا ، وإما أن تزور المهلبا
ها خطنا خسف بجناؤك منهما ركوبك حوليا من الثلج أذهبنا
فأضحت ومن كانت خراسان دونه رآها مكان السوق أوهي أقربا ۱۱

هذه سياسة الحجاج مع النفاق ؛ جعل ميدان القتال الوعر البعيد بخراسان كآه بظاهر المدينة أو عن كثب من سوقها ، والجبروت في بعض الاحوال يفعل المستحيل ، ويطبب القلوب الزائفة ، ويرى الاحلام المريضة .

إن الحجاج في إرخاسه الأرواح وسفكه الدماء على هذه الوثيرة ، قد يقال عنه إنه طافية جبار يأخذ البرى بذنوب الاثيم . ولكن أليس خليقا بنا حين نقرر هذا الحكم أن نحاول التنبؤ بما عساه كان يحدث لو أن الحجاج سار على سياسة سابقه ، سياسة ائمين والتسوية

والإقناع بالأحاديث والمخطب ؟ كيف كان يستطيع المهلب في حيشه الصغير أن يجمع قنهم ، وأن يكسر شوكتهم ؟ أما كان يؤدي ذلك إلى انتصار الفتنة ، فتحتاح العالم الإسلامي حينئذ ؟ وما هيك مما يطأ من نتائج كانت تقع لا محالة . فما أصدق الحجاج وما كان أبعد نظره حين قال عندما أمر بقتل ابن ضابي : « اقتله إن في قتله صلاحا للمسلمين » .

حديث البصرة :

بعد أن تم للحجاج تدير أمور الكوفة وإصلاح ما أصده أهلها ، وبعد أن زود المهلب بالجنود حتى فاضوا عن حاجته ، شخص إلى البصرة التي كان الخوارج يهددون بها والتي كانت نقطة ضعف في الدولة الأموية لكثرة الأيدي التي تداولتها ، وذلك بمسند أن استخلف على الكوفة عروة بن المغيرة بن شعبة . وفي البصرة حيث الاضطرابات شاملة ، وحيث تمزج الفتن اسكل ما هو غير أموي ، وحيث حقل الدمائس الخصب ، ذهب الحجاج وعرض لأهلها سياسته بطريقته الخاصة ، أعنى بمخططة كخطبته في الكوفة ملأها تهديدا ووعدا ، وأمرهم أن يلحقوا بجيش المهلب ، فصدعوا بالأمر وحشوا بأس الرجل الذي يقتل بلا تحقيق .

ثم نزل الحجاج على مقرية من المهلب فشد أزرها ، وفي هذه الأثناء حدثت فتنة ابن الجارود أحد كبار البصريين ، على أثر اختلافه مع الحجاج ، الذي جمع حوله الأصابع حتى أصبح الحجاج شبه هريد إلا من خاصته وأهل منزله ، وابع القوم زعيمهم ابن الجارود ، ولكن الحجاج استطاع سياسته ولباقته أن يحدث احتلافا بين أنصار عدوه ، فانفض جلهم من حوله وأصبح مع الحجاج ستة آلاف رجل ، فتمكن من هزيمة هذا الناثر شر هزيمة . وهنا يبدو لنا ميزة الصبر والجلد عند الحجاج ، وكيف أنه تماسك ولم تخذله نفسه الكبيرة حتى في أسوأ الظروف وأحلك الساعات .

نضاله مع الخوارج :

وهذه صفحة أخرى من أنصع صفحات تاريخ الحجاج ، فإن له في جهاد الخوارج والنصار حديثا طويلا موصولا فاست به كتب السير والتاريخ ، حيث خرج في عهده كثيرون منهم قطري بن العجاء الذي اشتد ساعده ، وكثر أمواته ، ولكن الحجاج استطاع أن يقهره ويخلص الدولة من شروره وآرائه ، ومن الذين قاتلهم الحجاج وكانت له معهم سلسلة من النضال عبد الرحمن بن الأشعث ، فقد جمع حوله الأعوان وكان رجلا شديدا المراس ، قوى الناس محبوا من أنصاره ، وهدد الدولة تهديدا قويا في كثير من جهاتها ، حتى تمكن من غزو البصرة فدخلها واتهك حرمتها .

وها يبدو لنا قصيلة الصبر والعزيمة عند الحجاج ، ففي هذا الوقت العصيب الذي خذله فيه الأعوان لم تضطرب نفسه هلما ، ولم يذهب جلده شعاعا ، بل سمى نفسه الكبيرة على اليأس ، فحين هزمت جنوده في الزاوية سنة ٥٨٢ هـ ووجد عدوه قد ازداد قوة وهددا وأسكرته فرحة النصر

وأخذته عزة الظفر ، لما رأى الحاج ذلك جثى على ركبتيه ثم قرب سيفه من نفسه قائلاً :
 « لله در مصعب بن الزبير ما كان أكرمه حين نزل به ما رل ا » وكان لهذا المشهد فعل السحر
 فسرى مسرى (الكهرياء) في القلوب ، وتشجع من حوله ونظموا متوقفهم ، وكر الحاج كرة
 عنيفة ودارت بينه وبين ابن الأشعث معركة طاحنة في دير الجمام انتهت بانتصار الحاج
 وخذلان ابن الأشعث ، وانتهى هذا النضال الطويل الذي زلزل كيان الدولة الأموية وهددها
 في صميمها ، وكانت نهاية ابن الأشعث آخر المتن العراقية الكبرى . قال الحاج يرجع الفضل
 الأكبر في إنقاذ عرش بني أمية من عوامل الهدم لأنه هو الذي حطم معاول الخوارج والنوادر .
 مقتله للنفاق والمنافقين :

بعد أن استتب الأمر للحجاج ونقلب على خصمه العنيد ابن الأشعث ، رجع الى الكوفة
 وفي نفسه الكبيرة آلام لم تفلح فرحة النصر والظفر في اقتلاعها ، فهو لم ينس موقف أتباعه
 في الساعات العصيبة حين فروا من حوله ليساعدوا العدو . وهاهو ذا يجلس مجلسه في الكوفة
 ثم يستعرض أسماء هؤلاء الخونة ويستدعيهم ليمثلوا بين يديه ، وكان لا يقبل نوبة أحدهم ولا يعفو
 عن خطيئته حتى يشهد على نفسه بالكفر حين يبذل طاعة الامام التي أمر الله بها عباده ، فهاهو ذا
 أعشى همدان الشاعر الذي هجا الحاج وأطاح عسده عليه بمنزل بين يديه ليمدحه ثناء ورياء
 بقصيدة عصماء مطلعها :

أبى الله إلا أن يتم نوره ويطغى نور الفاسقين فيخمدوا

وكنتم الجلساء أنفاسهم ، وأصاخوا الأصماع ، ليروا كيف يرد الحاج على هذه القصيدة التي
 تقطر مدحاً وملقاً ، ولكن القائد المحنك والداهية الأريب أمر به فقتل لأنه بمقت النفاق وأصحابه .
 وها هو ذا عامر الشعبي فقيه المراق الذي كان من أهوان ابن الأشعث وأشد أعداء
 الحاج ، يمثل بين يديه ، ولو كان الحاج كما يقولون متعطشاً للدماء محباً للقتل لضرب عنقه
 من لدن وقع نظره عليه ، ولكنه سأل عن سبب ما كان منه ، فقال الشعبي : لقد فصرك الله
 علينا وأظفرك بنا ، فإن سطوت قبذتوبنا ، وإن عفوت عنا فبحلمك .. الخ ، فقال له رجلنا
 العظيم : « أنت والله أحب إلى قولنا ممن يدخل علينا يقطر سيفه من دماناً ثم يقول ما فعلت
 ولا شهدت ، قد أمنت عندنا يا شعبي فانصرف » .

هكذا كان الحاج يزن الأمور ، وعلى هذا النسق كانت يكره النفاق ويحب الصدق
 والصراحة ، فهو لا يتحبط في سياسته خبط عشواء ، وإنما يتخذ مبادئه اقنع بسموها وأقنعت
 الأيام بصلاحياتها ، لذلك لا نحب إذا سمعنا الوليد بن عبد الملك الذي حلف أباه على عرش
 الخلافة الأموية يقول إذا ذكر له الحاج : « لقد كان عبد الملك يقول : الحاج جلد ما بين
 عيسى وأنتي ، وأنا أقول : الحاج جلد وجهي كله » .

أحمد إبراهيم عمارة

مدرس في كلية اللغة العربية

كلمة تاريخية عن المكتبة الازهرية

- ٦ -

١١- تطور المكتبة الازهرية:

بدأت المكتبة الازهرية صغيرة ثم كبرت ، شأن المؤسسات الاخرى ، فقد بدأت بمكان واحد وأصبح لها ثلاثة أمكنة تضيق بكتبها وإدارتها ، وبدأت بأربعة موظفين وبلغ عددهم الآن عشرين ، وكانت ميزانيتها في السنة ٣١٤ جنيهًا وهي الآن ١٤٤٨ جنيهًا عما يصرف من الميزانية العامة للأزهر في شراء الكتب والمخطوطات والاصلاحات ، وكان عدد كتبها ٧٧٠٣ وصار عددها ٨٥٠٠٠ كتاب في ٩٠٠٧٥ مجلدًا ، وعدد فصولها ٣٨ وأصبح الآن ٥٨ فناء ، وكان مستوى الخبرة الفنية لموظفيها دون ما هي عليه الآن . وقد مرت بالمكتبة عهود لقيت فيها من بعض الرؤساء بالأزهر عناية بفائها ورغبة في إنقاذها ، ففي سنة ١٩٣٣ م انتدب الأستاذ حسين افندي عيسى الموظف بدار الكتب الملكية والمتخصص في فنون المكتبات لدراستها ووضع مشروع لتنظيمها ، وقد قضى في مهمته زهاء ١٩ شهرًا درس فيها المكتبة دراسة فنية ، ووضع عنها تقريرًا وأما ضمنه دراسته ومقترحاته في تنظيمها وإنقاذها .

وفي سنة ١٩٤١ انتدب الأستاذ محمد عبد المعز من مكتبة جامعة قزوين الأول لهذا الغرض ووضع من مهمته تقريرًا مختصرًا ، واشترت مشيخة الأزهر سنة ١٩٣٩ آلة فوتوغرافية لتصوير المخطوطات ، وقد حال دون تنفيذ الاقتراحات التي نصحتها التقارير كثرة النفقات التي تستلزمها ، ولعل ميزانية الأزهر جميعها تمحيز عن تغطية النفقات التي يستلزمها تنفيذ مقترحات الأستاذ حسين عيسى . وظلت آلة التصوير معطلة لتوقف الانتفاع بها على خير يقوم عليها .

وفي سنة ١٩٤٣ م ظفرت المكتبة ببعض الاصلاحات التي اقترحها الأمين وتفضلت المشيخة بموافقتها عليها ، فوضعت في ميزانية المكتبة وظيفتين لكاتب على الآلة الكاتبة وجندي للاطلاع ، وكانت المكتبة منذ إنشائها محرومة من هذا الاحتياط .

وأسس للأمين مكتب يليق بمكاتها ومكانة زائريها من المصريين والاجانب ، واتخذ لها خاتم خاص بالبريد لتستقل في إصداره عن الادارة العامة ، وأحضرت لها (آلة كاتبة) . وشرع في ابريل سنة ١٩٤٣ في وضع فهرس لها سدا لاشع نقص كانت تشعر به المكتبة وزائروها ، وانتدب له أحد الخبراء من مدرسي المعاهد . وانتدب للاشتراك في أعماله المتنوعة بعض العلماء ، وقد سارت عملية الفهرس في توفيق يبشر بالجاح إن شاء الله . ولوحظ في وضع الفهرس أن يكون على نهج فهرس دار الكتب المصرية مع تحسين فيه ، وهو تعقيب كل فن بلحق تاريخي

ترتب فيه المخطوطات على عصورها ليسهل على الباحث التاريخي الإلمام بمخطوطات العصور المختلفة ، وكان ذلك بإرشاد الأستاذ كامل المهندس رئيس قسم المهارس العربية بدار الكتب المصرية . وتولت مطبعة الأزهر طبع ما يفرغ منه شيئاً فشيئاً ، وسارت في عملها بنجاح . ولم تبخل المشيخة مع استحكام الأزمة في الورق والقدر اللازم منه للفهرس لاقتساعها بفائدته وضرورة الإسراع في وضعه . وتفضلت المشيخة بالموافقة على اقتراح الأمين أن يفترك المعاون والمفزيون مع الأمين في تحمل المسئولية في المحافظة على الكتب بتقديم الضمانات اللازمة بعد استفتاء دار الكتب المصرية رسمياً في ذلك ، وكان الأمين يتفرد بعمل مسئولية المكتبة وحده ، كما تفضلت بالموافقة على اقتراحه أنه تنولى مطبعة الأزهر تجليد كتب المكتبة للمحافظة عليها وإتقان تجليدها ، وللإقتصاد في النفقات وتوسيع العمل بالمطبعة ، وأخذت المطبعة تباشر هذه العملية بنجاح .

ووضع الأمين كلمة تاريخية عن المكتبة الأزهرية منذ إنشائها ، وما مر عليها من التطورات ، لتكون تعريفاً بالمكتبة ومرجعاً للباحثين عنها نشرت تباعاً في مجلة الأزهر ، وسيلتمس واضعها من المشيخة ترجمتها أو ترجمة ما ترى ضرورة ترجمته منها باللغة الانكليزية وطبعها باللغتين والاحتفاظ بها في الادارة العامة لتكون في متناول المشيخة إذا طلبها العلماء الذين يهتمون بأمثال هذه البحوث من المصريين والأجانب . وأعيد النظر في توزيع الفنون وفرزها بدقة ، وألحق كل كتاب بفننه ، وبهذا أضيف الى بعض الفنون جملة صالحة من كتب كانت مغمورة في فنون أخرى وبخاصة (في الفنون المنوعة) كان لا يمكن أن يستفيد منها أحد ولا يقتنه الى مكانها بحث أو مطالع . واقتبست المكتبة نظام استهداء الكتب من المؤلفين والناشرين ، وطبعت خطابات خاصة بهذا الغرض ، وحصلت المكتبة على طائفة من الكتب بهذا الطريق ، وصنع على كثير منها على الدوام .

ورغم هذه التطورات الإصلاحية لاولت المكتبة في المراحل الاولى من الإصلاح ، ولا زال ينقصها الكثير من وسائله ، وأهم هذه الوسائل إيجاد المكان اللائم للمكتبة ليستقر الموظفون في مكاتبهم وتستقر الكتب في أماكنها ، وتمد فيه قاعة المطالعة التي هي أم مظهر رسالة المكتبات ونشاطها العلمي . وتنظيم تموين المكتبة بما يجد من الكتب وطلم الطباعة والتأليف لتسعف الراغبين بحاجاتهم منها سريعاً ، وإنشاء قسم في المكتبة للصحف والمجلات الدورية التي حرمت منها المكتبة منذ إنشائها خصوصاً وقد أصبحت الصحف والمجلات أداة الثقافة الشعبية الشائعة وطريق الاستفادة العلمية السهلة .

١٢ — المكتبة في رعاية الأسرة العلوية :

يمسح الأزهر دائماً في رعاية البيت العلوي وفي فيض من عنايته وعطفه ، وقد نجلى هذا

المطف بخاصة في عهدى المغفور له الملك فؤاد الأول وعهد صاحب الجلالة مولانا الملك فاروق مد الله في عمره . ويصيق المقام من نشر الصفحات التاريخية التي تسجل عطف الملك فؤاد الأول في مناسبات مختلفة . وعطف مولانا الملك فاروق لا يحتاج إلى برهان . وحسبنا أن نذكر له تكريم العلم والعلماء بالتميز بالاستماع إلى الدروس الدينية التي يلقيها شيخ العلماء الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر في شهر رمضان سنوات متتالية . والمكتبة الأزهرية قطعة من الأزهر ، فكل عطف يناله الأزهر فهي آخذة بقسطها منه .

فغير أنها ظفرت بمطف خاص من خديوى مصر وملوكها وأمرائها الأسرة العلوية بها ، فقد أُنشئت في عهد خديو مصر عباس باشا حلى الثانى . ويذكر بعض المؤرخين أنها أنشئت بأشارته ، وكانت شتونها تلقى من جنابه المال كل عطف وتأييد ، وتمنل بزيارتها مرارا . وقد أهدى إليها الأمير يوسف كمال الدين سنة ١٩٣٧ م المجموعة الكمالية في جغرافية مصر ، والقارة الأفريقية وهى من جمعه ووضعها وقد طبعته بلندن عام ١٩٢٩ م كما أهدى إليها المغفور له عمر باشا طوسون مجموعة الخرائط التاريخية سنة ١٩٣٧ م .

وفي عهد المغفور له الملك فؤاد وضع مشروع بنائها ضمن مشروع المباني الأزهرية ، وتمنل بزيارتها في جمادى الآخرة سنة ١٣٤٢ هـ الموافق يناير سنة ١٩٢٤ م في مشيخة فضيلة المغفور له الشيخ أبى الفضل الجيزاوى ، وبإشارته انتدب الاستاذ حسين عيسى لدراسة حالة المكتبة ووضع تقرير عنها ، وقد سلقت الإشارة إليه ، وبإشارته أيضا أهدت الخاصة الملكية إلى المكتبة مجموعة الترميمات الشاهانية الثمانية الصادرة إلى ولاية مصر وخديويها من ١٠٠٦ - ١٣٢٢ هـ . وقد تمنل بزيارتها حضرة صاحب الجلالة الملك فاروق بعد صلاة الجمعة بالجامع الأزهر في ١١ شوال سنة ١٣٥٥ هـ الموافق ٢٥ ديسمبر سنة ١٩٣٦ م في مشيخة فضيلة الاستاذ الأكبر الشيخ محمد مصطفى المراغى شيخ الجامع الأزهر . وسيم في عهد الفاروق إن شاء الله مبنى المكتبة الأزهرية والمباني الأزهرية عامة ، وسنكون هذه المباني رمز راية الفاروق للأزهر ولرجالها ولشريعته وخدامها . طاق الفاروق مؤيدا بالدين وموثلا للإسلام والمسلمين .

أبو الوفاء المراغى

وفى الحد أولا وآخر

٣١ يناير سنة ١٩٤٤

مُجَرِّدُ الْفَلَسَفِيَّاتِ

كلمة طيبة في خصائص العقل الباطن

الفيلسوف المشهور (جان فينو) Jean Fenot مباحث قيمة نشرها في مجلته المشهورة الموسومة (بالجملة العالمية) La Revue mondiale تختص بالشئون النفسية . وقد ألم في واحد منها بذكر (العقل الباطن) للإنسان وقد تقدم لما كلام فيه ، فرأيت أن تنقل ما كتبه فيه ليطلع قرائنا على هذا الاكتشاف الروحي الخطير ، فانه قد حل معضلات فلسفية كثيرة ، وأوجد للفجاهدين في سبيل دحض المذهب المادى سلاحاً لا يمكن مقاومته .

ونحن قبل إيراد ما كتبه الفيلسوف (جان فينو) نذكر كلمة عن ماهية العقل الباطن . إذا نؤمن إنسان تنوعاً مغناطيسياً ، نحيل لمومه أنه يخاطبه بعقل أرفع من عقله العادى ، عقل لا يغيب عنه قتيل ولا فطير من ذكريات حياته ، فضلاً عن أنه يتمتع بقوة خارقة للعادة ، كرويته ما وراء الحواجز ، وما بعده بمسافات شاسعة ، وقراءته لما يجول في نفوس المشاهدين ، وقراءته ما في حقائبهم من الرسائل ، وكإخباره بالغيبيات الخ الخ يدرك ذلك كله بنفسه بغير الاستعانة بالحواس الجسمية . وقد سمى العلماء الباحثون هذا العقل بالعقل الباطن La subconscience . وقد ألم جان فينو هنا بسلطان هذا العقل ، وهو ما أجمعنا على نقله لقراء مجلة الأزهر لما فيه من النتائج الجليلة ، قال :

الواقع وقوة العقل الباطن

« يرجع أن (أكثر) الظواهر النفسية التي تقع في أثناء التجارب تحدث بفعل العقل الباطن للوسيط . فان تجارب حديثة تفصح أمامنا من هذه الوجهة بأبحاث مجيدة . لذكر منها التحقيقات التي قام بها الأستاذ الدكتور (كراوفورد) مدرس الميكانيكا بالجمع العلمى القى لمدينة (بالقور) بالجملة .

« هذا العالم الطبيعى الذى أحدر به أن يعتبر حصلاً للمباحث الروحية لأمشائنا لها يلم بوجود قوة نفسية حلة فينا ، تحدث آثاراً لا يمكن الشك فيها على الأعياء المادية . وإليك حجة من حجيجه البينة ، قال :

» لنضع وسيطاً في أثناء جلسة تجربة نفسية على ميزان ، فأننا نرى عند مايزيل الخوان (الترابيزة) الأرض ، مرتفعاً إلى فوق تحدث زيادة في وزن جسم ذلك الوسيط تساوى وزن ذلك الخوان .

» فإذا بقي الخوان معلقاً في الهواء ، فإن الميزان يستمر دالاً على تلك الزيادة عيها .

» فإذا استنتج من ذلك ؟

» يستنتج منه أنه بما أن الوسيط يتأثر وزنه بتقل هذا الخوان فيكون هو السبب المباشر لارتفاعه في الهواء . وذلك بأن يكون عقله الباطن هو الذى أحدث هذه الظاهرة على غير شعور منه ، بحيث أنه لا يستطيع إحداثها وهو في حالته المادية .

» وفي رأى الأستاذ الدكتور (كراوفورد) أن الوسيط يشع منه تيار روحاني يرفع المثقولات . وإذا كنا قد تمكنا من التحقق من زيادة ثقله ، فلما لم تمكن من رؤية ذلك التيار الروحاني .

» أما آثار ذلك العقل الباطن باعتبار أنه مصدر للقوة ، سواء أكان يشع منه ذلك التيار الروحاني أم لم يشع ، فقد ثبت ثبوتاً واضحاً .

» والتنويم المغناطيسى الذى يجب أن يشغل مكاناً عالياً من علم البسيكولوجيا لأسباب كثيرة ، والذى أخطأوا في اعتباره فرعاً من العلوم الباطنية ، يعطيانا في هذا الموضوع تفسيرات لا تخفى الشك في صحة وجود العقل الباطن ، والقوى التى تحت دائرة الشعور المادى .

» نعم إنه لا يفهم لنا كنه هذه القوة المجهولة ، ولكن ماهو العلم الذى في وسعه أن يكشف كنه قوة من القوى المولدة للظواهر الطبيعية ؟ فنحن نشهد في هذا الموهب ما نشهده في كل موطن ، وهو مظهر خارجي لقوة خفية . فالذى يهم الباحث هو التحقق من وجود تلك القوى في الواقع . أما معرفة الكنه الحقيقي لتلك القوى فسيطول انتظارتها لها ، وستضطرنا للحاق إلى الافتراضات ، وهذا بعينه يحصل في مجال أدق العلوم الطبيعية .

» فلنرجع إلى كلمة (لينتر) الشهير وهى : نلحذر من اعتبار قشور الألفاظ لباباً للأشياء .

» إننى في التجارب النفسية التى عملتها بمساعدة المأسوف عليه الأستاذ (أامريد بينيه) و (أوكوردريكز) أمكننى دائماً أن أشاهد وجود العقل الباطن الذى كان بأعماله المجدبة والمعقدة ، يؤتينا بتفسيرات أكثر المعجزات التى رويت لنا عن القرون السابقة . وبناء على هذا فجميع سلسلة الحوادث الغارقة للمادة يمكن أن يأتى بمثلها العقل الباطن إذا تحلص من الطبقات العميقة لأنيتنا (أى لذاتنا) مثل الإبصار من بعد ، وتنفيذ الأوامر التى تصدر إليه من غير طريق المظاهر المباشرة ، أى بواسطة التأثير النفساني ، ومعرفة الغيبات ،

وإعطائه معلومات عن أشياء يسأل عنها ، والتكلم بلغات يفهمها في حالته العادية ، وزيادة مقاومته الطبيعية ، وقواه المادية ، وفقد جسمه للعص بالآلام ، وتأثر جثمانه بآثار الإيمان ، كنوليد بشر أو دماغ به ، وحوادث أخرى متنوعة يستحيل الحصول عليها والإنسان في حالته العادية .

تلاقى العقل والإيمان

« في بداية تجاربي كانت الكلمات المسكرة التي قلها (بأسكال) من الصمت الأبدي للعالم غير المتناهي الذي يحيط بنا ، تزن في أذني . ولكن كان تعبد هذا المظهر الروحي واستمراره على الاتساع أمام عقل الدهى من لآلئه ، قد فتح لي باب الرجاء لإدراكه ، بل لقمهم هذا الحلم السامى .

« وقد وجدت في هذه المجالات المحدودة كثيراً من الأدلة على وجود العقل الباطن ، فهل هو مقر الروح التي أحس الناس بوجودها منذ قرون في كل صقع من أسفاج الأرض ؟ .

« إن العالم والجاهل يتأثران بصحة وجود المادة على السواء بسبب آثارها وتفاعلاتها ، أليس الأمر كذلك بالنسبة للعقل الباطن ؟ إننا مع عدم إمكاننا وزنه ولا مسه على صورة مادية ترى قواه العامة ظاهرة معظاهر شتى . وكما أنه يلبوع القرح والترح ، فهو كذلك القوة البانية والهادمة في الجسم ، وهو يخفى كنهه لجميع قوى الطبيعة ، ومع ذلك فلا شئ يمنع الاعتقاد بوجودها .

« إن حواسنا دائمة الانخداع للمظاهر ، وإنه لينتج من ضلالها في الحكم مناقضات والهممة للوجود الذي نجحت العلوم الطبيعية في اكتشاف بعض جوابه ، فليس بمسموح لنا والحالة هذه أن ننكر قوى أو ظواهر تناقض ما نشهده بحواسنا ومشاهيرنا .

« على أن العقل الباطن يتجلى لنا أيضاً بمظاهر تدل عليه من وجه آخر . فلا يمكن الفك في وجوده كما لا يمكن الفك في الظواهر الكثيرة التي هو ينوعها ومجالها ممّا . ولما كانت هذه الظواهر تمتد إلى أبعد ما يحيط به النظر ، فيكون مما يتفاض العلم التحكم في تضيق دائرتها . ولا يمكن التسليم اليوم بالأسل المادى الأكبر الذى يقضى بإنكار وجود الروح بحجة عدم إدراكنا أى خاصية بدون المادة ، كالطراوة لا يمكن أن توجد بدون جسم حار ، ولا الكهرباء بدون جسم متكهرب ، فإن العقل الباطن ينبه نظرنا إليه على الدوام بمظاهرة التي لا تنتهى إلى غاية ، ولا يمكن تحديدها بحد . وبما أن عدداً عديداً من الظواهر التي أنجم الباحثون في تدوينها تشفى والخصائص التي تمزى إلى الروح في رأى الذين يمتقدون بها بالقطرة أو بالنظرة العجل أو بتأثير الإيمان ، فهل من العقل أن لا نعتبر تلك المظاهر المسجلة شيئاً مسكوراً ؟

» بناء على هذا فإن علم النفس المستخرج من الفيزيولوجيا بدون أن يعنى بما يقتضيه الإيمان ، ومحاجة الناس من الوجهة الأدبية ، قد انتهى به الأمر منذ الآن إلى إطارة أمابهم قواعد علمية .

» فهذا التلاق غير المنتظر بين العقل والإيمان ستكون عمرته ارتجاع قيمتهما ، وحدوث تسامح بينهما .

» إن خلود شخصيتنا تنحل لنا اليوم في مجال كثيرة ، وكلنا تحت تأثير النشأوم الملازم لأفكارنا ، محوّل وجوها عنها لفلة الثقة بها ، إن لم نقل لشئ من الكراهة لها . إلا أن الواقع هو أن الجرثومة البروتوبلاسمية قد انتقلت من حى إلى حى منذ أحيال . وقد عرف أن كل وجود شعصى مهما كان حقيراً يترك بعد زواله عناصر خالدة أدبية ومادية .

» اعتداد الناس أن لايمتقدوا بصحة الوجود إلا للأراء التى يستطيعون أن يستبطوا منها فوائد مباشرة . والعقل الباطن يهبنا وسائل عجيبة أصلية لإصلاح مهتنا الجنانية والنفسية ، وهى تؤدى لنا في سبيل تحقيق سمادتنا ، مالا تؤديه الجهود العقيمة التى سدّها في حياتنا اليومية . فإن الانتفاع المعقول بالقوة المستكة في العقل الباطن تستطيع على مر الأيام أن تغلب حياتنا الشخصية والاجتماعية من طور إلى طور آخر .

في ملكة العقل الباطن

» الرجل العاى يجهل أن المعلومات التى يعترها أدق شئ ليست في الواقع إلا مدركات ضالة لمشاعرنا وعقولنا . فحين لانلم إلا بالمظاهر الخداعة للأشياء ، أما حقيقتها أى الحوادث على ما هى عليه في الواقع فتتعالى عن مداركنا .

» إن الجهود التى بذلها الإنسان للوصول إلى إدراك الواقع ، أو إلى معرفة أصول الكائنات ومصادرها كانت وستكون عقيمة هذا هو الذى قرره « كانت » بأسلوب جلى في كتابه (نقد العقل المحض) ، وقد أثبتت العلوم الحاضرة صحة شكوكه ، وهى تلك العلوم التى تقدمت في دراسة علاقاتنا مع العالم الخارجى دراسة تزداد كل يوم تعمقاً وتوسعاً ، ولكنها لم تستطع أن تكشف شيئاً يتعلق بالمستور المبحوث عنه نهضف عظيم منذ ظهرت المعلومات الساذجة لعلم الميتافيزيكا (أى علم العلل الأولية) .

» فالفلسفة والعلم ، وقد أدركهما الإغباء ، أصبحا يسبحان في اللاأدرية المطلقة . وقد سلما باحتحالة تحظى دائرة العلاقات الخارجية بين الناس والأشياء والقوى الطبيعية ، وحرما على نفسيهما كل استطلاع فيما وراء هذه الحدود . وجاء (أجوست كومت) عنده الحسى فجعل هذا المعجز المزمّن عن الإدراك قانوناً محترماً . ولكن العرغوية مذهب الفيلسوف

المعاصر لنا (برغسون) « Bergson » استعصت للنساء بمقاومتها هذا القشائم المتطرف . فان نقدها الدقيق للأساليب العقيمة التي يتبعها العقل عند ما يشرع في دراسة الحياة ذاتها ، ومقابلة ذلك القدر بتمجيد قوى الوجدان وخصائصه ، قد سمح لنا بتوقع مجيء الزمن الذي نستطيع فيه أن نتقدم في طريق إدراك ذلك المجهول (يريد بالوجدان ما يجده الإنسان في نفسه من المدركات بدون تدخل العقل المادى في إيجادها) .

« البرفسورية المذكورة تؤكد لنا وجود خلاف أصلى بين العلم المادى ، وهو المجال الخاص بالعقل ، وبين ظواهر الحياة والوجدان التي لا يمكن فهمها إلا بقوة الدينية . فالعقل الذي يمتد سلطانه على العالم الطبيعى ، لا يصلح إلا لتوليد آراء مادية ، ولكن الحياة والوجدان تتطلب أدوات أخرى للبحث عنها ، وما قصور العقل التأملى الذي قال به (كانت) Kant إلا حكما بقصور إدراكنا في الواقع . فالوجدان وحده يستطيع الاتصال بحقائق الأشياء . » إن نقد أساليب الإدراك يثبت قبل كل شئ أنه منحصص لضرورات العمل ، ويأخذ عنه عادات وصفات محدودة ، لاسا لا تفكر إلا للعمل ، وهو لكونه مخلوقا للاشتغال بالمادة الجامدة ، يفشل إذا أراد لسط سلطانه على حوادث الحياة والوجدان ، لأنه يستخدم فيها الوسائل والأدوات التي أفادها استخدامها في العالم الآلى . إن هندستنا ومنطقنا لا يمكن أن يطبقا إلا على المادة ، والإدراك إذا حاول فهم الحياة التي هي خلق مستمر ، وتحول مستمر ، لا أحد لها ، يعرض لتناظرين جميع ضروب قصوره بسهولة تامة . وإن تحليلنا لا يدرك الشئ الذي لا يقبل الانقسام ، كما لا يدرك فكرنا الهندسى الحياة السارية ، والطفرة الحيوية . وقد بقيت لنا لحسن حظنا قوة الغريزة ، وهي ليست متولدة من الإدراك ، ولا هي وظيفة خفية ودينية ، ولكنها علم مناقض للعلم المستمد من الإدراك مباشرة ، وليست في حاجة لبذل جهود للحصول على العلم مثله .

« فلأجل تدليل المدهوبات التي رآها (كانت) ، واجتياز دائرة الإدراك ، لنخلص من أسر الرسوم التي نحسنا فيها ، فليس علينا إلا إعلاء وتوسيع اختصاص الوجدان ، ذلك الوجدان الذي أضعفناه ونحسنا به في سبيل ذلك الإدراك .

« فالعالم سيستمر على استخدام الإدراك ، ولكن الفلسفة ستعاود التموين على العقل ، لترجع من اتفاق الوجدان الإنسانى والأصول الحية التي يصدر هو منها . نخرجنا على هذه السكة سنقفز بإسقاط الحوائث التي منعتنا إلى اليوم من الوصول إلى سر العقل الباطن .

« بهذا الأسلوب سنتمكن من إقامة الجسر المحجوب عنه الذى سيوصلنا على مر الأيام إلى المجهول السامى ، وذلك بتشبيده على الظواهر التي لا يمكن الشك فيها ، أى ظواهر العقل الباطن » ؟

المذاهب الغنوصية في العالم الاسلامي

المعنى المادى لكلمة « غنوص » Gnosis « هو المعرفة . غير أن الكلمة بعد ذلك أخذت معنى اصطلاحيا خاصا هو « الانجاء نحو التوصل الى المعارف العليا بنوع من الكشف » ، أو هو « محاولة تذوق المعارف الالهية تذوقا مباشرا بأن تلقى النفس إلقاء » . ثم أخذ مدلول الكلمة ينسع شيئا فشيئا حتى شمل تلك المذاهب الشرقية التي يتجسد فيها مجازب منها في المعرفة مجموعة الظلام والاسرار والسحر .

والمذهب الغنوصي من أقدم المذاهب الفلسفية قدم تلك الديوت الغامضة التي كان يسيطر عليها من المدينيات القديمة الكهان والسحرة . غير أن المذهب الغنوصي الحقيقي أى الفلسفى إنما نشأ على يد بوليدس وفلتيبوس ومرقيون . وقد قاموا بمزج المذاهب المختلفة من فارسية وسريانية وأفلاطونية ونيئاغورية ورواقية بالمسيحية واليهودية . ثم كانت جنديمايور بعد ذلك موطنها من مواطني التلقيح بين غنوص الأفلاطونية الحديثة وغنوص الوردشتية والمناوية . ويكاد يكون العصر الهليني المجال الجوى الأهم لسيادة الغنوص .

وقد قاومت المسيحية هجوم الغنوص مقاومة عنيفة ، ولكن استطاع الغنوص أن يغزوها غزوا عظيما يسيطر على طائفة من أعظم المفكرين ، منهم القديس كليانس والقديس أوريجانس . وللغنوصية تأثير شديد على فيلسوف المسيحية أو بمعنى أدق لا هوتيا القديس أوغسطينوس . وقد قابل الاسلام الغنوص فى متوحاته فأغلق بيوتها . ولكن الغنوص بقى كامنا ، فإذا ما هدأت الفتوح قام الغنوص بل قامت غنوصات متعددة لتقويض عقائد الاسلام ، وكان أهداها معاهدة ، الوردشتية والمناوية والثنوية .

وقد ظهرت هذه العقائد أحيانا فى شكل طوائف خاصة دُعيت باسم الباطنية أو غلاة الشيعة أو القرامطة ، وأثرت أحيانا فى بعض الطوائف الفلسفية كأخوان الصفا .

ويكاد يكون السبب الحقيقى لقيام المتكلمين بوضع مذاهبهم هو الغنوصية . ويذكر أن المهدي هو الذى أسر هؤلاء المتكلمين بوضع الكُتب فى الرد على الملاحدة من الثنوية . وذلك حين قتلت كتبهم وكتب الدهرية الى العالم الاسلامى . ويسبب المسلمون هذا العمل الى جماعة من الملاحدة والزنادقة ويمدون من بينهم ابن المقفع وعبد الكريم بن أبى الموجه . وقد قام المعتزلة بهذا العمل حين قيام . ويرى أغلب المستشرقين أمثال جولدسيير وأولبرى وأربى وبكر أن المعتزلة وهم أول مدرسة إسلامية كلامية ، توصلت إلى كثير من أصولهم ومذاهبهم من حداثهم لعقائد المناوية والوردشتية .

بل يحاول « بكر » المستشرق الألماني أن يثبت أنه لم يكن على الاسلام خطر أعظم من خطر الغنوصية ، فقد كان يحارب الاسلام دينيا وسياسيا ، ويحاول أن يثبت استماتة الاسلام

بالتفلسف اليونانية لايجاد عالم قوى يقف في وجه تيار الغنوصية ، ويقرر بهذا حماسه المأمون لترجمة علوم اليونان ، ومعاربة الاسلام للصوفية في عصوره المختلفة . وفي الحقيقة أن المسلمين استعانوا في القضاء على الغنوص بعلم الكلام ، وقد نجح الكلام الى حد كبير في عمله هذا .

وقد استطاع الغنوص أن يسيطر على الصوفية ، ويستطيع أن يجد فكرة الثنائية الغنوصية بين الله والمادة في عقائدهم ، إذ كانت أهم مشكلة طائفتها الصوفية امتداد الوجود من الموجود الأول الى بقية الموجودات وخاصة المادية منها ، ولم تكن فكرة الخلق تجدد مكانا في هذه النظرية الطلسمية ، وعلى هذا تصدر الموحدات عن الموحود الأول ، فمن الذات الأولى يصدر العقل ، وعن العقل تخرج الكلمة ، وعن الكلمة يخرج الانسان الكامل ، تلك هي الموجودات العليا في سلم الكائنات . ثم يتوسط بينها وبين المادة عدد من الموجودات الروحية تسمى « بالايونات » تنتهي في تدرج تنازلي بالمادة ، أصل الشر في العالم ، ولكن الانسان يستطيع أن يصل ثلثة الى العقل بنوع من التدرج التصاعدي .

هذه النظرية نجدها عند أغلب صوفية الاسلام الذين أخذوا بعهد الفيض ، فيض الموحدات من الواحد أو عن الذات الأولى ، وأصبح مجد صلوات الله عليه العقل الأول أو النور ، تصدر منه كل الوجودات ، وتفيض الكائنات العليا الروحية .

وفي احتصار ، قام المعتزلة منقض عقائد الغنوصية وحلوا لواء هذا العمل ، وفي مقدمة هؤلاء واصل بن عطاء . يذكر ابن المرتضى في كتاب النية والامل عن واصل بن عطاء : « ليس أحد أعلم بكلام غالبية الشيعة ومارقة الخوارج وكلام الزنادقة والديرة والمرحئة وسائر المخالفين والرد عليهم منه » . ويذكر في موضع آخر أن واصل كتاب « الآلف مسألة في الرد على المانوية » . وينقل إلينا عن أبي الهذيل السلاف أن « مناظراته مع الجبوس والثنوية وغيرهم طويلة ممدودة . وكان يقطع الخصم بأقل كلام . يقال إنه أسلم على يده زيادة على ثلاثة آلاف رجل » . وقام بمجدال الغنوصية أيضا النظام والخطاط والجاحظ والقاضي عبد الجبار الهمداني في كتابه « تثبيت دلائل النبوة » .

ثم تولى شيوخ الاشاعرة مهاجمة الغنوصية ، فهاجمهم أبو الحسن الأشعري ، ثم الباقلاني في التمهيد . ثم رد عليهم الغزالي في « فضائح الباطنية » و« الفسطاط » بدون أن يعرض مذهبهم ، ومجد ابن مالك بن أبي القصاص الحمادي النجاشي في كشف أمرار الباطنية وأحاديث القرامطة . ويقول ابن التديم إن من أقدم من رد عليهم أبو عبد الله محمد بن علي بن رزارد الكوفي من أصحاب أبي بكر بن الاخشيدي . وابن الجوزي في تلبيس اطليس ، ثم قام تقي الدين بن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية أيضا بمجدال المذاهب الغنوصية جدا لا حثيفا .

وقد تمددت ضحايا الغنوص ، ونخص بالذكر منهم الحلاج والسهروردي المقتول . وقد

المخفم أتباع الغنوصية مثلاً علياً للحياة الإنسانية التي تستند على التأمل الباطني الذاتي ومحاول
التوصل إلى كنه الوجود من نظرة عامة شاملة ، أو تحاول أن تحمد في المخلوق صورة الخالق
بالفناء ما بين الطبيعتين من تمايز .

وفي اختصار ، كان الغنوص آتار حجة في العالم الاسلامي سواء في الفلسفة أو في الكلام .
بل وصل أثره إلى صميم العلوم الاسلامية . فقد قامت الفرق الغنوصية في الاسلام بوضع
كثير من الأحاديث لتروج للغنوص في قلب العقائد الاسلامية .

وقد استطاع علماء الحديث بمناهج دقيقة تمت إلى النقد الداخلي والنقد الخارجي للنص
تبيين كل ما دخل إلى العالم الاسلامي من غنوصيات .

بقي علياً بعد أن تحدد بشكل عام فهم المسلمين للأصول الغنوصية عند الفارسيين ، وهي التي
كان لها بجانب غنوص الأفلاطونية المحدثة السيادة المطلقة في المذاهب الغنوصية الاسلامية .

ملاحظ أن أهم ما يميز الغنوصية الفارسية هي الثنائية ، أي القول بوجود أصليين للأشياء على
خلاف في طبيعة هذين الأصليين . وتقوم هذه الثنائية - كما يقول Arbury في Siterary
history of Persia على فكرة أخلاقية بحثية . فقد أدى البحث بحكماء الفرس في مشكلة
الخير والشر إلى نفس الأصول التي يقوم عليها كل واحد من هذين المصيرين . ولم يكن
يستطيع واحد من حكماء الفرس القدامى تفهم صدور الفكرتين عن موجود واحد بخلقهما
مما وإعما ارتفعوا بخيرية المانع إلى أعلى مكان . فكان لابد إذن من وضع مبدأ آخر ينتج
الباطل والاثم والشر . والعالم نزاع بين هاتين القوتين .

أما هاتان القوتان أو الأصول ، فهما النور والظلمة . وبالفارسية يزدان وأهرمن .
واختلفت فرق الغنوصية الفارسية في تفهم كل واحد من هذين المبدئين : هل هما قديمان أم
النور قديم والظلمة محدثة ؟ ثم كيف حدث امتزاج النور بالظلمة ، والثانية سبب خلاص النور
من الظلمة ؟ وبعضهم أصحاب الغنوص يصفون بشكل أسطوري الوجود وكيف تكون الوجود .
وقد انقسموا هم : الكيوسمرية ، والزروانية ، والمسقية والرادشقية والماوية والمزدكية
والديماغية وغيرها من فرق متعددة .

وقد استطاع الاسلام أن يقضي على تلك المذاهب الغنوصية ، وأن يحطم الفرق التي قامت
بمخفم مذاهبها ، وأن يسمو بتوحيده الماني فوقها .

علي سامي النشار

مدرس بكلية الآداب

الغنوصية والعلم

شرنا المقال المتقدم لحصرة الأستاذ الأمل على سامي أفندي النشار ، فرأينا أننا بعد الذي
كتبناه في العقل الباطن واشتغال العلم به اليوم ، أصبحنا مطالبين لدى قرائنا بإيداء رأينا فيها .

إن مسألة التوصل إلى المعارف العليا من طريق الكشف ، أو بأن تلقى في النفس إلقاء ، هي مسألة الوحي والإلهام نفسها ، وهما أساسا الأديان في جميع العصور ، وقد نصت كتبها جميعاً على أن الله تعالى يوحى إلى الأنبياء والمرسلين ، ويأمرهم بالإنقياء والصالحين ، ولم يعترض على هذا الأصل معترض من القائلين بصحة الأديان ، رجعاً عن اقتساماتهم المذهبية ، وخاصة المسلمين ، فليس في مشكلهم من ينكر العلم القدسي الذي ذكره الله في كتابه بقوله : **« وعلّمناه من لدنا علماً »** .

فاذا شاركت الملل الباطلة الأديان السماوية في القول بالعلم القدسي والإلهام ، فلا يضر ذلك الأديان السماوية . وقد نولى حجة الأديان الرد عليهم فيما هم عليه من مدّ التعبد والتشبيه ، والتشبيه وغيرها من ضلالات وخيالات لاحقيقة لها ، ولم يردوا عليهم في القول بوجود علم هادي يلقى إلى النفوس المستعدة له إلقاء ، بدليل أن من رد عليهم ، الأئمة : ابن تيمية ، وابن القيم ، والباقلاني ، والأشعري ، والغزالي ، وليس فيهم واحد ينفي وجود علم لدني يلقى إلى النفس إلقاء .

ولا ينكر هذا الأصل العام لجميع الأديان إلا المذهب المادي ، وهو ينكر قبل ذلك وجود خالق للكون بمدّ رسله بالعلم من طريق الوحي ، وأولياءه بالمعارف العالية من طريق الإلهام . على أن ما نحن بسبيله من وجود شخصية باطية للإنسان غير شخصيته العادية ، تعد الإنسان أحياناً بما لا يدور بخلافه من بعض المعارف ، وتحمل له في حالي اليوم الطبيعي أو المضططبي مسائل عجز عن حلها وهو صاح ، فهي مسألة علمية كشفها السويم الصاعى ، وسميت بالمقل الباطن ، وأصبحت حقيقة واقعة انقنت عليها محاولات علاجية تحجت بحاجا عظيما في كثير من الحالات المرضية المستعصية ؛ وقد أفصا في الكلام عنها في هذه المجلة ، ونقلنا عنها في هذا المدد مقالا للفيلسوف الفرنسي (جان فيرو) .

هذه مسألة أصبحت هامة للدرحة القصوى ، فلها نهج المذهب المادي من أساسه ، وتثبت وجود عالم روحي تستمد منه الروح وجودها ، وتنتهي إليه بعد وفاتها ؛ وهي ليست مؤيدة بواسطة السويم المضططبي فحسب ، ولكن بوجود العقري في بعض أفراد النوع البشري فعلا . والعقري معرفة مفاجئة نشأ من الأشياء بمجدها إنسان في نفسه لم يكن قد فكر فيها أصلا ، يؤتاها على غير مثال سابق ، فيقابلها الناس بإعجاب كبير ، ويرفعون من آتي بها إلى درجة الخالد بن .

وقد عى علماء كثيرون بدراسة المقل الباطن ، وجمعوا في وجوده أدلة علمية لا يمكن التمازى فيها ، وصدرت فيه مؤلفات لاحصر لها ، من أعلاها قيمة كتاب الشخصية الانسانية The human personality للأستاذ الكبير (ميرس) F. W. H. Myers مدرس

البيسكولوجيا في جامعة كيردج ، فقد توسع فيه إلى حد بعيد ، وأتى فيه بما يثبت إثباتاً لا تردد معه .

ومما أوردته فيه من شهادات كبار العلماء تجارب العلامة الفلكي الإنجليزى المشهور (هرشل) والرياضى الكبير (أراغو) ، والفيلسوف (كوندياك) ، والوزير الخطير (لامارتين) ، والشاعر المدع (موسيه) وكلهم من الفرائيين ، ولا سبيل إلى تعداد غيرهم ، ولا تفصيل تجاربهم في هذه المعالجة .

فالشخصية الباطنية قد أصبحت تفصل هذه الجهود المنظمة حقيقة لامية فيها ، وإمدادها للإنسان من اساطير بالمعرفة من غير طريق الحواس الخمس قد انتقلت إلى رتبة البدهات المصية . فإذ كانت الفرق والمذاهب التى انتحلت هذه الخاصة الإنسانية ، فنت حولها أصابيل ، ففى كل زمان تنبى الفرق والمذاهب أصابيل اعتياداً على الحقائق المقررة ، فتزول تلك الأصابيل ، وتبقى الحقائق ثابتة لا تتغير .

وكان مما اعترف به العلامة الفلكي الإنجليزى « السير جون هرشل Sir G. Herschel » بعد أن ذكر ما أتى إليه من بعض الأمور الرياضية إلقاء بدون تفكير قوله « فنحن هنا إزاء فكر أو عقل يعمل فيما ولكن مستقلاً عن شخصيتنا العادية »

وقال الفيلسوف الفرنسى الكبير (ريمو) صاحب البحوث البيسكولوجية العظيمة المتوفى سنة (١٩١٦) « إن ما يسمونه عادة بالإلهام هو ثمرة فعل العقل الباطن . هذه الحالة من الحوادث الواقعية وتكشف عن الخصائص الطبيعية والأدبية للعقل المذكور . وهو غير شعوى ولا يخضع للإرادة ، ويعمل على شاكلة الفرائز الطبيعية متى وكيف أراد » .

وقال الشاعر السانث ألفريد موسيه المتوفى سنة ١٨٨٠ : « لست أنا الذى أعمل هذا الشعر وإنما أنا أسمع من كائن مجهول يلقى فى أذنى فأكتبه » .

وقال القصصى المشهور (سان ساينس Saint Saëns) المتوفى سنة (١٩٢١) : « أنا عند ما أريد كتابة قصة تخيل إلى أنى أحضر تمثيلها كأحد النظارة ، فألظر إلى ما هو حادث فوق المسرح منتظراً بصبر باقد ما سينتجدد من حوادثها وأنا دهش مما أرى وأسمع ولكنى أحس فى الوقت نفسه بأن كل ذلك آت من أعماق ذاتى »

كل هذا وأشابهه مما غصت به كتب النفسولوجيا الحديثة أثبتت نظرية الأستاذ (ميرس) مدرس البيسكولوجيا فى جامعة كيردج وأيدتها التجارب فى التنبؤ المصطنع المسمى ، وهى أن للإنسان شخصية باطنة أرقى من شخصيته الظاهرة وفيها قوى ذاتية ليست فى هذه ولا فى الحواس مجتمعة ، وهى التى توحد الالهامات العالية ، وتولد المقربات الضرورية لتطوير النوع الإنسانى ، مما سطره القراء بأبيانه فى كل فرصة ؟

محمد فرير وجبى

نظرة في تاريخ الاسلام

في مناسبة فاتحة السنة الهجرية

في القرن السادس الميلادي بلغ العالم نصجه العقلي ، وكان في كل دور من أدوار طفولته يبعث إليه الله بشريعة سماوية تتناسب وعقليته ، حتى إذا بلغ دور الرجولة بعث إليه الله بشريعة عامة خالدة ختمت بها الشرائع ، على لسان رسول كريم ختمت به الرسل .

بعث محمد بن عبد الله النبي الأسمى من هذه الأمة الأمية التي قدر لها أن تغير وجه العالم ، وأن تحول دفة التاريخ ، وأن ترسم المثل العليا للإنسانية . ولم يبعث من إحدى الدولتين المتحضرتين اللتين كانتا تقتسمان العالم في ذلك العهد - ليحصل في يده معجزته الخالدة الباقية - فهو لم يكن من المصلحين الذين تتلمذوا على جهازة العلم ، وتدرجوا في مدارج المعارف ، وإنما هو نعمة ربانية شملت هذا العالم من أقصاه إلى أقصاه . وفي بعثته على هذا النحو إجابات أن في الوجود إلهاً مختاراً تتخلف لإرادته النواميس متى أراد ، فبعثته على فترة من الرسل لفك أهلال الإنسانية ، ونشر دين قائم على أصول العقل والعلم ، يصلح به مازاغ من العقائد ، ويمجد ما رث من التقاليد ، وما بلى من العادات ، فعاداه أهله وعشيرته . وفي هذا معجزة أخرى له تدل على أن الله ينصر رسله ويقدم بها عودوا ومها قامت الصعاب في وجوههم .

جهر محمد بن عبد الله بدعوته وسط هذه الجهالة الجهلاء ، والظلمات المتراكبة ، فقامت قریش على بكرة أبيها تدفع عن آلهتها بالأس ، فلم ينفمها الأس ، وبالكيد ، فلم يمجدها الكيد ، وبالملاينة ، فلم تبلغ بها مارباً ، فلجأت إلى الشدة والمدوان . ولكن أتى لقریش أن تنال من يقوده ويهدأ أثره الملاً الأعلى ؟ .

افتتحت قریش في إيذاء النبي صلى الله عليه وسلم ، وكل من اتصل به ، فصبوا المسحوق صر أمثالهم من أنصار المرسلين ، واحتمر المشركون في اضطهادهم أكثر من عشر سنين ، حتى تسنى للنبي صلى الله عليه وسلم أن يتفق وأهل المدينة على أن يهاجر إليهم هو ومن آمن معه ، وتم ذلك فكان فاتحة النصر للمؤمنين .

كان أول ما عني به النبي صلى الله عليه وسلم تقوية وعائد المجتمع الإسلامي الناشئ ، وإينائه بالوسائل التي تبقية قائماً مدى الدهور ، أما قریش فلم تكف أذاها ، ولم تفتأ تؤلب عليه

للعرب ؛ ويهود المدينة قد آلمهم أن القرآن قد كشف عن مساوئهم ، فصاروا لا يهدأ لهم بال حتى يطلوا حخته ويثلوا عرشه ؛ وأعراب البوادي يضرهم أن تقوم في بلاد العرب جماعة تدمر لظام ، ونضرب عليهم الإتاوات لإقامة دولة .

هذه العقبات كانت ماثلة في كل ناحية من بلاد العرب ، فكان النبي والمسلمون ينتظرون أن يهديهم الله لأقوم السبل لحفظ مجتمعاتهم ؛ لأن أقوى العقول البشرية تعجز أن تبالغ موقفاً من هذا الطرار لم تقفه أمة قبلهم . فهدى الله رسوله أن يبدأ قريشاً بالمفاوضة ، فأرسل من يحول بين تجارتها وبين حرية المرور إلى الشام ، متحملين تبعة ما يسعهم عن ذلك من تضرر قريش وخفوفها لتأمين طريق تجارتها بالقوة ، لأنها لا تستطيع الصبر على قطع مواصلاتها التجارية التي كانت عليها حياتها . فأحدث في أول الأمر تقوى حرس قوافلها ، فحدثت بينهم وبين المخيرين عليها من المسيي مساوشت ، فكانت تارة تنجو من قبضتهم وتارة تقع غنيمة باردة ، حتى صانق ذرعها ، وعزمت أن تتعرد لحايتها بشدة .

فاتفق أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج بنفسه لملاقاة تجارة قريش وهي في طريقها إلى الغم ، واتفق أيضاً أن أما سفيان بن حرب سيد قريش وقائد جنودها كان على رأس القوة الحارسة لتلك القافلة في نحو ألف رجل من قريش ، فلم تحدث مصادمة بين الفريقين ، لأن القافلة كانت قد أفلتت ، وكان حريصاً على أن لا تنفلت ، فاضطر أن ينتظر عودها . فلما طادت زرع لها في نحو ثلاثمائة من أتباعه ، وبلغ أما سفيان أن النبي عزم على أن يلقاه بنفسه ، فأرسل وهو طائد إلى قريش من يخبرها بما انتواه النبي صلى الله عليه وسلم ، فأنجده أبو جهل على رأس نحو ألف من أشد المشركين ، ومحمد أبو سفيان إلى الحبلة فلم يعد من الطريق المعهود وسلك غيره فتجاء ونجت للقافلة . بقيت القوة التي كانت مع أبي جهل ، فلم يرد أن يعود بها بعد نجات القافلة حتى يضرب ضربة موجة تردع المسلمين عن معاكة تجارة قريش ، كما فعلوا وحاولوا أن يفعلوا أكثر من مرة .

وصلت كل هذه الأحبار إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن قد أعد لهذه الحرب عدة ، لأنه كان خرج لمناوشة حمة قافلة ، وهم مها بطع من عديم لا يجاوزون المائة والمائتين . والمسلمون في حالتهم تلك إزاء جيش المشركين لا يبلغون ثلثه ، فضلاً عن أن للحروب ضروريات أخرى كان يجب أن تستوفى .

كان الموقف عسبياً ، فلم ير النبي صلى الله عليه وسلم ومن كانوا معه إلا الخضوع للأمر الواقع ، والدخول في حرب مع خصومهم على ما كانوا عليه من قفة في الرجال والعتاد . على أن النبي

لم يقصر في استشارتهم قبل بدء الحرب ، فاجتمعوا على أن المضي في الحرب خير من الركون إلى السلم ، فقد يجبر لما لا محمد عقباء .

وبمجرد بنا هنا أن تأتي على صورة ما حدث عند ما استشار النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه في هذا الموقف الحرج ليدرك القراء مبلغ ما كان عليه المسلمون من الثقة في الله ، ومن الاستئانة بالعظيم في سبيل نصرته دينه .

طلب صلى الله عليه وسلم رأيهم فبدره المقداد بن الأسود بقوله : « يا رسول الله امض فيما أمرك الله ، فنحن معك ، والله لا نقول كما قال بنو إسرائيل لموسى : اذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون . ولكن : اذهب أنت وربك فقاتلا إنا معكما مقاتلون » .

ولكن النبي أراد أن يعرف رأى الأنصار في هذا الأمر لأن عليهم تقع آثاره ، ولم يرد أن يوجه القول إليهم ، ولكنه قال : أشيروا على أيها الناس . فمضوا إلى أنه يريد ، فوقف سعد بن معاذ صاحب رأيهم وقال : لكانك تريدنا يا رسول الله ؟ قال أجل ، قال سعد : لقد آمنا بك وصدقناك ، وشهدنا أن ما حثت به هو الحق ، وأعطيناك على ذلك عهدنا ومواثيقنا على السمع والطاعة ، فامض لما أردت فنحن معك ، فوالذي بعثك بالحق لو استعرضت بنا هذا البحر فخضته لخضناه معك ما تخلف منا رجل واحد ، وما نكره أن تلقى بنا عدونا غداً ، إنا لصبر في الحرب ، صدق في اللقاء . ولعل الله يريك ما نقر به عيناك . فسر بنا على بركة الله .

هنا ظهر البشر على محيا الرسول وقال : سيروا وأنشروا فإن الله قد وعدني إحدى الطائفتين ، والله لكأنى الآن أنظر إلى مصارع القوم .

التي الجماع ، وكانت موقعة بدر الكبرى التي انتصر فيها محمد وأصحابه ، وانتصرت بانصارهم تلك الشريفة الخالدة ، وهذه المبادئ السامية . دارت الدائرة على قريش فكانت تلك مقدمة لما سينال المشركين وباطلهم .

لأريد أن أدخل الآن في تفاصيل الموقعة فذلك أمر قد عنيت به كتب السير ، ولكن لا يفوتني أن أذكر أن هذه الموقعة المتواضعة بين فريقين لم يزد أحدهما على ثلاثمائة إلا قليلا ، وثانها يبلغ ثلاثة أمثاله ، هذه الموقعة غيرت وجه التاريخ ، وهدلت خريطة العالم ، ورسمت له سياسة العدل والمساواة والحرية ، تلك التي يحلم بها الفلاسفة في نواديهم ، ولم تتحقق خارج أذهانهم إلا في تلك الغثة التي حملت لواءها ، وركزت قواعدها في العالم أجمع .

يرى بعض المشتشرقين في حروب الإسلام مفعزاً ، فيرددون عقائرهم بأن الإسلام أكرم الناس عقائده بقوة السيف لانقوة الإقناع ، وأنه مثل أدواراً من الوحشية إد أراق الدماء في سبيل التحكم في ضمائر الناس وعقائدهم .

فلا أخرى كيف تستنسخ تلك العقول المحضرة هذه الدعوى الباطلة ، ولو أنهم كانوا عنوا بدراسة الإسلام لعمروا أن الإسلام لم يشرع الحرب من أجل العقيدة إلا بالنسبة لحزيرة العرب ، وخير بقية الأمم بين الحزبة وبين الإسلام . فإن قلت - ولم قرر حمل العرب على الإسلام بالقوة ؟ نقول : لأن مهمته العالمية تقتضى أن تكون له دولة يعتمد عليها . وإلا فكيف كان يمكنه أن يؤدي مهمته العالمية بمحصى الدعوة ؟ ولم تنجح دعوة دينية في الأرض إلا على هذا النحو حتى المسيحية ، فلما بقيت أكثر من ثلاثة قرون مستضعفة مصطعدة حتى وجدت لها دولة تحميها تمدان داق أهلها ألوان المذاب مما تقشعر الأبدان من روايته والإسلام وإن لم يحرم على أهله الحرب ، إن دعت الحاجة الاجتماعية إليها ، فإنه أحاطها بكل ضروب النلطيف ، فنهى عن الإجهاز على المرحى ، وعن تذيب الأسرى ، وعن قتل النساء والصبيان والولدان ، وامتدت رحمته حتى تناولت خدم المحاربين ممن يقومون بحاجتهم ولا يحاربون معهم ، ونهى عن هدم الدور والمدن وإحراق الشجر ، وعن تعقب المهزومين والتنكيل بهم ، وهذه ملطقات لويلات الحروب لم يبلغ مداها المتمدنون إلى اليوم . وصرح الإسلام بأنه إن ارتفع صوت يوحى بقرار سلام عام وحسب على المسلمين فليست به ، فقال الله في ذلك : « وإن حننوا إليكم فاحننوا إليهم وتوكل على الله » .

يميّزون على الإسلام أن يثبت في نفوس أنثاه روح العزة والكرامة وعدم الرضا بالضم ، وهو ما تفعله كل أمة تشهر بشرفها ، ولكنه لا يثبت هذه الروح لتكون مدعاة لاحتقار المسلمين لغيرهم لأنه علمهم أن الناس كلهم سواء ، وأن لهم جميعاً أنا واحداً وأماً واحدة ، وأن الناس خلقوا ليتعارفوا ويتعابوا لاليتباكروا ويتخاصموا بسبب اختلافهم في الأجناس واللغات ، فقد قال تعالى : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجهلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » وهذا ما يدل عليه تاريخ المسلمين حجة وتفصيلاً .

فاذا كنا نبحث الآن عن دواء لهذا التأخر وذلك الضعف فليس إلا كتاب الله نهدي هديه وتتلئس النور الوضاح بين آيه وسطوره ؟

صبي محمد المصري

اعجاز القرآن

لباقلاني

من هو الباقلاني ؟

هو أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن حمفر بن القاسم المعروف بالباقلاني .

نشاطه :

في هذه البيئة العاصرة بالعلم الزاهرة بالأدب ورجال الحكمة وفرسان البيان وحفاظ الدين ، في البصرة مدينة العلم والنور ، في ذلك الوقت (القرن الرابع) نشأ الباقلاني لشدة الببوغ والمبقرية ، فكان من حيرة الناشئين في الاسلام القاديين عنه بقوة علمهم وبيانتهم ، فقد كان قوي الحجة مربع الذهن ذوب اللسان ، لا يناظر إلا غلب ، ولا يسابق إلا فاز وسبق .

شيوخه :

أرض طيبة وبذر صالح ، وبادر حكيم خبير ، هكذا كان استمداده الفطري للببوغ ، وهكذا وفق شيوخه الاعلام لأن يوجهوه خير وجهة ، عما لقيوه من حكمة ، وبما علموه من بيان ، وهكذا شب في العلم والعلم وحده ، فكان فارس الخلبة وواحد المصير . وكيف لا ومن شيوخه ابن عباد الطائي ؟ وعنه أخذ علم الكلام وفقه مالك بن أنس ، وأبو الحسن الباهلي ، والأبهري أبو بكر محمد بن عبد الله بن صالح ، والنيسابوري أبو احمد الحسين بن علي ، وغيرهم ممن كانت لهم في العلم جولات موفقة وفي الدين آراء ، ومع دماء الملل محاورات حفظوا بها الدين وألحموا المصنوع .

مؤلفاته :

عن هؤلاء الشيوخ تلقى الرجل الحكمة والبيان ، فليس بدعا أن ينتج لنا هذا الأثر الخالد (إعجاز القرآن) ، وإنما المصعب أن لا ينتج غيره ، وهو قد أنتج ولكن يد البلي لا ترحم ، فقد عدت الموادي على مصنقات هذا العالم الأديب فلم تبق لنا منها غير هذا الأثر الوحيد وغير أساءة عدة تصانيف (١) لم ترها بعد ، ولعلنا لو عثرنا على شيء منها أو من غيرها مما لم يروه لنا التاريخ لاستطعنا أن نحدد مكانة الرجل في عصره بين العلماء على وجه يقرب من الواقع ، ولا نكشف القناع عن كثير من الحقائق التي تزينها الخدس وشوها رحمة الادعياء المجازفين

(١) من هذه التصانيف كتاب في (الملل والنحل) وآخر يدعى (الانتصار) ومالك اسمه (كتب أسرار الباطنية) . ثم ذلك للكتاب الذي ألّفه لابي عبد الله (التمهيد) .

بما لا علم لهم به مما يسمونه بحثاً مرة واستنباطاً أخرى ، وبما يعلم الله أنه ليس من البحث ولا الاستنباط في قليل ولا كثير . على أن في بقاء هذا الأثر ما يهدينا إلى الكشف عن بعض نواحي قوة الرجل في العلم وبعد غوره في الفهم لكتاب الله والوقوف على أسرار الإيجاز ، ويقفنا على أطراف من العلوم ونبذ من الفنون التي نفع فيها هذا الإمام . من الدين ، وعلوم القرآن ، أو من البلاغة وعلوم البيان ، فهو قد طرق كل ذلك وغير ذلك في هذا الأثر العظيم (إيجاز القرآن) .

مذهبه :

كان من فقهاء المالكية ، عنده صاحب الديباج المذهب من الطبقة السابعة من أهل العراق . ثم هو بعد أشعري له في علم الكلام آراء تنسب إليه ، ولقد قامة على نصرته مذهب الأشعري صار يقال له الأشعري حتى التبس الأمر على بعض الناس ، فإذا عزي أمر إلى القاضي أبي بكر الأشعري (أي الباقلاني) ظن أن المراد أبو الحسن الأشعري . ثم نشأ عن هذا التباس لبس آخر ، فإذا قيل الأشعري (أي الباقلاني) مالكي ، ظن أن أبا الحسن الأشعري مالكي وهو شافعي . ومنشأ ذلك كله اشتباه الباقلاني بالأشعري .

طريق من سيرته :

كان حسن السيرة طامى المهمة ، فلم تحفظ عليه زلة ولم تنسب إليه نقيصة ، فهو ورع نقي ، وهو عالم عبقري ، خدم الدين وجادل خصومه ، وتامل المتعدين ودعاة الملل ، ففند آراءهم وأذل كبريائهم بقوة الحججة وصرعة الخطر وحسن البيان . فهو كما قال ابن برهان النحوي حسن المناظرة قوي الحججة لطيف العبارة ، من جميع مناظراته لم يستقد بعدها بسامع كلام أحد من المتكلمين والفقهاء والخطباء والمترسلين ، ولا الأغانى أيضاً ، من طيب كلامه وفصاحته وحسن نظامه وإشارته .

وهو كما قال فيه وفي زميليه في الدرس والعلم (الاسفرايبي وابن فورك) صاحب ابن عباد الوزير الأديب « ابن الباقلاني بحر مغرق وابن فورك حل مطرق والاسفرايبي نار تحرق » . قال الحافظ ابن عساكر : وكان روح القدس نثت في روع صاحب ابن عباد حيث أخبر من هؤلاء الثلاثة بما هو حقيقة الحال فيهم .

وعلى الجملة كانت حياته كلها خيراً وبركة على المسلمين ، فنهاره وأكثر ليله في إلقاء الدروس على هؤلاء المزدحمين على باب من نواين الطلبة ، أو على رجال المذاهب وأعيان الدولة ودعاة النحل في هذه الحلقة العظيمة التي كانوا يجلسون إليه فيها في جامع المنصور ببغداد . أو في التأليف والتصنيف إذا جمع الكون وسكن وصلى العشاء وفرغ للبحث الهادي والتفكير

السلام ، فقد روى أنه كان يصنف كل ليلة حسا وثلاثين ورقة من حفظه ثم ينام ، فإذا استيقظ وصلى الفجر دفع بما كان كتب الى بعض أصحابه فقرأه عليه فبملى عليه بعض الزيادات من حفظه كذلك ، فلم يكن يرجع الى تصانيف الناس من سعة صدره وقوة حافظته .

ظهوره :

قد نحتنى العبقرة حيا وراء مشاغل الحياة وأحقاد الزمن ، ولكنها لا بد أن تطفئ على الأحقاد والمشاكل يوما ما فنظير للناس محلا لها وسموها ثم ترجمهم على الأدعان لها والاعتراف بحقتها . وهكذا كان الباقلاني ، فقد ظلت حياته تسير هذا السير الهادئ البطيء بين الكتب وحلقات الدروس حتى هبت الظروف لمبقرته الطاغية فسقرت وأقرها العلم واعترف بها الزمن :

كانت شيراز معقل المعتزلة ، وكانت شوكتهم فيها وفي العراق قوية في ذلك الحين . وكان قاضي القضاة شيراز معتزليا ، جرى بينه يوما وبين عضد الدولة (قداخسرو) حوار سئم فيه القاضى أحلام أهل السنة وانتقص من عقليتهم ، فهم - على ما يزعم - عوام رعاع أصحاب تقليد يروون الخبر وضده ويعتقدونها معا وأحدهما لو يطمون ناسخ لثاني أو متاول إلى آخر ما زعم ، الأمر الذي أسخط عضد الدولة على القاضى والمعتزلة جميعا ، فحال أن يخرج مذهب من ناصرين له ذابن عنه ، ولا بد أن يبحث في روايا الأرض عن مشاغل من أهل السنة يقرعون حجة القوم بالحجة ويصعدون الدليل بالدليل . ويصر الملك على ذلك ويضطر القاضى إليه فيذهب لأمير الملك ويخبره أن بالبصرة رحيل شيخا وشابا ، أما الشيخ فهو أبو الحسن الباهلي ، وأما الشاب فهو أبو بكر الباقلاني ، ويرسل الملك في طلبهما ويبحث لتفقيهما مالا من أطيب المال ويمتنع الباهلي . فالقوم فسقة لا يحل له أن يطأ بساطهم ... ويذهب الباقلاني حرا على الدين وجهادا في سبيل الحق فيحاج القوم ويناطرم حتى يقطعهم .

من يومئذ وقع من نفس الملك أحسن موقع ، وزل منه خير منزلة ، ووثق به ثقة جعلته يدفع إليه بانه ليعلمه مذهب أهل السنة . فقام بما عهد إليه خير قيام وألف له كتاب التمهيد . وهكذا ظهرت عبقريته هذا الإمام واطرد له الحظ حتى أسفرو عضد الدولة إلى ملك الروم سنة ٣٧٩ إحدى وسبعين وثلاثمائة في جواب رسالة وردت منه فقام بعلمته بما عهد فيه من الكياسة والفطنة وترك وراءه أثرا لا تمحو الدهور .

سرعة خاطره وقوة صحته :

في هذه السفارة إلى ملك الروم تجلت سرعة الخاطر وحدة ذهنه عن هذا العنقري النافع ، فقد كان من مراسم الدخول عند هذا الملك أن يقبل الزائر الأرض بين يديه . . . وكان القوم يعملون سلفا أن الباقلاني لن يذعن لتقاليدهم هذه ، فاحتالوا لإحساره على ذلك بان جعلوا سرير الملك أمام باب منخفض حتى يضطر للانحناء فيكون على هيئة الراكع . . . ولكن

الباقلائي بما فطر عليه من حدة الذهن وسرعة الخاطر يقطى لما أريده .. فيدير ظهره ويستدير الباب ويدخل متجنباً ماشياً إلى خلفه ، فإذا صار بداخل المكان اعتدل واستقبل الملك منسوب القامة مرفوع الجبين . وهكذا فوت عليهم بسرعة يديهم ما أرادوه عليه وأرضهم على احترامه وإكباره .

وأراد مرة أن يسخر من كبير المطارنة وهو في عاصمة الروم فقال له بحياء كيف أنت وكيف الأهل والأولاد ؟ فاعتاظ المطران وأسكر ما سمع وقال للباقلائي ساحراً عنقاً ذكر من أرسلك في كتاب الرسالة أنك لسائ الأمة ومتقدم على علماء الملّة ، أما علمت أن المطارنة والرهبان متزهون عن الأهل والأولاد ؟

فأجابه الباقلائي رأينا كم لا تزهون الله سبحانه عن الأهل والأولاد ، فهل المطارنة عندكم أقدر وأجل وأعلى من الله سبحانه ؟

وأراد كبير الروم أن يخزي القاضي فأحزاه هو وفوضه وألمه ، قال له كبيرهم ساحراً . أخبرني عن قصة عائشة زوج بديك وما قيل فيها ، فأجابه : هما اثنتان قيل فيها ما قيل روح نبتنا ومريم أم المسيح ، فأما زوج سينا فلم تلد ، وأما مريم لحأت بولد تحمله على كتفها وقد رآها الله بما رميت به . فألحم الرجل وانقطع ولم يجر جواباً .

وهكذا كان أماماً شعبة من الذكاء وسرعة الذهن وحدة الخاطر . مارس العلم حتى اتقاد له ما عهده وذل صمبه ، وانتهت إليه الرياسة في مذهبه . كان كما قال عنه « ابن حلكان » أوحده ما به موصوفاً بمجودة الاستباط وسرعة الجواب ، كثير التطويل في المناظرة ، مشهوراً بذلك عند الجماعة . جرى يوماً بينه وبين أبي سعيد الماروني مناظرة أكثر القاضي أبو بكر فيها الكلام ووسع العسارة وزاد في الاسهاب ، ثم التفت إلى الحاضرين وقال شهدوا على أنه إن أعاد ما قلت لا غير لم أطاله بالجواب . فقال الماروني : شهدوا على أنه إن أعاد كلام نفسه سلمت له ما قال ا « وتوفى القاضي أبو بكر المذكور آخر يوم السبت ودفن يوم الأحد لسبع بقين من دى القعدة سنة ٤٠٣ ثلاث وأربعمائة ببغداد ، رحمه الله تعالى .

ورثاه بعض شعراء عصره بقوله :

انظر إلى جبل تسمى الرجال به وانظر إلى القمر ما يحوى من الصفاء
وانظر إلى صارم الإسلام مغمداً وانظر إلى درة الإسلام في الصدف

وصلى عليه ابنه الحسن ودفنه في داره بدرج المحوس ، ثم نقل بمد ذلك فدفن في مقبرة باب حرب .

وهكذا انتهت حياة هذا الرجل العظيم ، فانهت بها حياة حافلة مجلات الأعمال وأعظم الأيادي على الإسلام والمسلمين . هذه الأيادي التي لم يبق لها منها إلا هذا الأثر الوحيد (إيجاز القرآن) ولكه أثر خالد وجليل ما « يتبع »

يوسف البيومي

شخص البلاغة والأدب

عظمة الله

في خلق السموات والأرض

« الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها ، ثم استوى على العرش وسبح الشمس والقمر كل بحري لأجل محمي ، يدير الأمر ، يفصل الآيات لعلكم توفقون . وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي وأنهارا ، ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين ، يفشى الليل النهار ، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون . وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أهناب وزرع ونخل منوان وغير منوان يسقى بماء واحد وتفصل بعضها على بعض في الأكل ، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون » .

هذه آيات من الكتاب الكريم تعرض عليهما مظهرًا رائعًا من مظاهر القدرة الإلهية في خلق السموات والأرض وما فيهما من آيات بينات ، وقد تكرر فيه لفت الانظار والعقول الى هذه الإبداعات السكونية ، ودعا الى استعراضها والتفكير فيها ، ولم يترك مجموعة من مجاميعها إلا به بها ودعا الى التأمل في عجائبا ، فقال تعالى : « قل انظروا ماذا في السموات والأرض » ، وقال : « وكأن من آية في السموات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون » ، وقال : « وفي الأرض آيات للموقبين ، وفي أنفسكم ، أفلا تبصرون » .

فأي شيء أعظم تأثيرا في نفوس علماء الطبيعة الذين يقولون بأنها مستقر جميع القوى ، ومستودع كل ما ينصور من العوامل المرفية ، من أن يجعل الاسلام التأمل فيها من دواعي الهدى ، وموجبات التقى ؟

هذا ومن يتتبع ما ورد في الكتاب من الدعوة الى النظر في جميع عوالم الكون من نباتية وحيوانية ، حتى ما صغر من حشراتنا كالنمل والحل والنموس ، وفي المياه والأنهار والسحب والرياح والخيال والألوان واللغات ، وفي جملة النظر في كل هذه الكائنات سبيلا للانمصال بقيوم الوجود ، وروحه المدي ، قلنا من يتتبع هذا كله في الكتاب الكريم يتحقق أن أتباع هذا الدين يجب أن يسبقوا جميع الأمم الى السكال العلمي ، ولا بد لهم من الفوز بزعامته دون بقية البشر . وهذا هو الذي حصل ، فلم يمس على المسلمين أكثر من مائتي سنة حتى بلغوا من العلم بالوجود شأوا لم يصل اليه من كان قبلهم ، واعترفت أعرق الأمم العلمية لهم بالزعامة فيه ، ووصلوا الى ما يستتبع تلك الإلمية من أسرار الصنائع والفنون ، ومساير الوسائل والأساليب مكتنهم من أن يؤسسوا مدينة فاضلة عم الأرض نورها

واستفاد الناس من إسماعيل ما هدام إلى أسباب التطور ، فكانت هبة عامة ، وكان انتقال شامل ، أُنقذ الإنسانية من جهود لبثت فيه ألف سنة أو تزيد .

قال العلامة (دريبر) المدرس بجامعة نيويورك في كتابه (المنفعة بين العلم والدين) كما نقله عنه إلى العربية الأستاذ الكبير مدير هذه المجلة ، قال :

« إن اشتغال المسلمين بالعلم يتصل بأول عهدهم باحتلال الاسكندرية سنة (٦٣٨ م) ، أي بعد موت (محمد) بست سنين . ولم يمض عليهم بعد ذلك قرنان حتى استأنفوا بجميع الكتب العربية اليونانية ، وقدروها قدرها الصحيح . ولما آلت الخلافة إلى المأمون سنة (٨١٣ م) ، صارت بغداد العاصمة العلمية العظمى في الأرض ، وجمع الخليفة الهاكنا لا نحصى ، وقرب إليه العلماء ، وبألف في الحفاوة بهم .

« هذا المركز الذي اكتسبه المسلمون ، وهذا الذوق السليم في العلم استمر لديهم حتى بعد أن انقسمت مملكتهم إلى ثلاثة أقسام . فإن المباسين في آسيا ، والفاطميين في مصر ، والأمويين في أسبانيا ، لم يكونوا متنافرين متنافسين على الحكومة فقط ، بل كانوا كذلك في الآداب والعلوم أيضا .

ثم أخذ الأستاذ المؤلف يعدد ما تَرَمَّح في العلوم الطبيعية فقال :

« كان شعار المسلمين في أبحاثهم الأسلوب التجريبي والدستور العلمي الحسني ، وكانوا يمتدحون الهندسة والعلوم الرياضية أدوات ومعدات لعل المسطق . ويلاحظ المطالع لكتبهم المديدة على الميكانيكا والاندرو ستاتيكا (توازن السوائل وصفتها على أوعيتها) ، ونظريات الضوء والأبصار أنهم قد اهتموا إلى حلول مسائلهم من طريق التجربة والظن بواسطة الآلات . « هذا هو الذي مكن المسلمين من أن يكونوا أول الواسعين لعل الكيمياء ، والمستكشفين لعدة آلات للتقطير والتصعيد والإماعة والتصنية الخ ، وهذا بعينه أيضا هو الذي حملهم يستعملون في أبحاثهم الفلسفية الآلات المدرجة ، والسطوح المعقدة والاسطرلابات (آلات لقياس أبعاد الكواكب) ، وهو أيضا الذي بعثهم لاستخدام الميزان في العلوم الكجائية ، وقد كانوا على ثقة تامة من نظريته ؛ وهو الذي هدام لعل الجدول عن الأوزان النوعية للأجسام والأزياج الفلكية (هي جداول تعرف منها حركات الكواكب) مثل التي كانت في بغداد وقرطبة ومصر قند ، وهو أيضا الذي أوجد لهم هذا الترقى الباهر في الهندسة وحساب المثلثات ، وهو الذي هم لا اكتشاف علم الجبر ، ودعمهم لاستعمال الأرقام الهندية . الخ الخ .

نقول : هذا كله حصله المسلمون بركة الاسلام لا سواء ، فإن إكتثار الكتاب لهم انصرف الأمثال العلمية ، وحضهم على التأمل في الظواهر الطبيعية ، أو حد لهم فرما شديدا باستكشاف مسانير الحوادث الوجودية ، واستكناه علل المسانير الطبيعية .

والاسلام كما أوجد لهم الخلافة العلمية في الأرض ، أوجد لهم أيضا الخلافة السياسية ، فكانوا يتصرفون في الشؤون المالية المنظمة تصرف الدول ذات السعود العالمي البعيد المدى .

يمجّب بعض الغربيين من أن علماء الدين الاسلاميين سمحوا للناس بالتوسع في علم الطبيعة ، والتجرد لدراسته الى هذا الحد ، مع أن غيرهم كانوا يحرقون المشتغلين به بالنار ، ولو كانوا أجادوا التأمل في أصول الاسلام لبطل تمجيبهم وأعجبوا بحكمة هذا الدين إنما إعجاب . ذلك أن الاسلام صخر العلم الانساني في أهله فقال : « وما أوتيتم من العلم إلا قليلا » ثم حمل العلماء ميزة على الجبهة فقال : « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، إنما يتذكر أولو الألباب » ، ثم حصر خشية الله على وجهها الآكل في الذين يعلمون فقال : « إنما يخشى الله من عباده العلماء » وذلك بعد ذكره لعدة ظواهر طبيعية من نزول المطر من السماء وحروج النباتات والثمار من الأرض ، ومن الطرق ذات الألوان في الجبال ، ومن تخالف الناس والدواب والمواشي في الألوان . والحقيقة أن هذه الأمور كلها مواطن تأمل وتفكير ، وبحث وتعميل ؛ ولما كان الاشتغال بذلك موصلا الى معرفة الله ، نشأ عند المسلمين غرام شديد بالاشتغال بهذه المسائل ، ومن كثرة الاشتغال بها انكشفت لهم مساتير كثير من شئون الكون فبسوا عليهم على النظر والمشااهدة والتحررة ، فكانوا أبرع أهل زمانهم في العلوم الطبيعية ، وأمهر الناس فيما يتولد عنه من صناعات وقنون ووسائل حيوية .

قال الأستاذ (دوير) المار ذكره :

« إن نتائج هذه الحركة العلمية تظهر جليا في التقدم الباهر الذي نالته الصنائع في عصرهم . فقد استفادت منها فنون الزراعة في أساليب الري والتسميد ، وتربية الحيوانات ، وسن الأنظمة الزراعية الحكيمة ، وادخل زراعة الارز والسكر والبن ، وانتشرت المعامل والصنائع لكل أنواع المنسوجات كالصوف والحرير والقطن ، وكانوا يديرون المعادن ويحرقون في عملها على ما حسنوه وهذبوه من صنعها وسبكها » .

فإذا كانت المدنية التي أقامها المسلمون بحجة باهرة ، وحفاوتهم بالعلوم الطبيعية شديدة مجيدة ، فما ذلك إلا لأن كتابهم لم يدع قوة من قواهم النفسية إلا أيقظها وبعثها للعمل ، متآلف من مجموع ذلك حركة دافعة لم يقف في وجهها شيء ، ولا تزال تدفعهم لاسترداد مكانتهم العالمية ، تحت ضوء كتابهم القيم ، ودينهم السمح .

عبد العزيز السيد موسى

واعظ القاهرة

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية
تصدرها شبكة الأزهر

في كل شهر هجري
ماعداء شهرى دى القعدة ودى الحجة

الجزء الثانى	سنة ١٣٦٣	المجلد الخامس عشر
--------------	----------	-------------------

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فريد الدين

العدد	الاشتراكات منه سنة
ميدانف الأزهر	داخل القطر ٢٠٠
ليقون : ٨٤٣٣٧	لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة .. ١٠٠
الرسائل تكون باسم مدير المجلة	خارج القطر ٣٠٠

نمن الجزء الواحد ٢٠ مليا داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٤)

فهرس

الجزء الثاني — المجلد الخامس عشر

الموضوع	صفحة
السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة	٦٥
مرض الرسول وانتقاله إلى الرفيق الأعلى	٦٥
السنة — الفرار من الفتن	٦٩
المعضلة الفلسفية العظمى — التأليه العقلي	٧٢
خالد بن الوليد	٧٥
المدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية	٧٩
العقلية السامية والمربية والعقلية الآرية	٧٩
فطرية المعرفة عند الفارابي	٨٤
الاتباع	٨٨
الجاحظ والبيان العربي	٩٢
الأشاعرة والمنطق الأرسطي	٩٧
تقابلين الماضى والحاضر والمستقبل	١٠٠
السواكير الأولى للحركة العقلية في الإسلام	١٠٣
التحذير على النحاة	١٠٧
قدامة بن جعفر	١٠٩
معتزك الفلسفتين — العقل الباطن	١١٣
علوم القرآن	١١٧
ابن سنان الخفاجي	١٢١
شواهد الإيمان	١٢٥
تقلم حضرة الأستاذ مدير المجلة	٦٥
فضيلة الأستاذ الشيخ طه الساكت	٦٩
حضرة الأستاذ الدكتور محمد غلاب	٧٢
فضيلة الأستاذ الشيخ صادق عرجون	٧٥
فضيلة الأستاذ محمد يوسف موسى	٧٩
حضرة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني	٨٤
فضيلة الأستاذ الشيخ محمد علي النجار	٨٨
محمد عبد المنعم خفاجي	٩٢
محمد يوسف الشيخ	٩٧
مصطفى الصاوي	١٠٠
حضرة الأستاذ علي سامي الدنار	١٠٣
فضيلة الأستاذ الشيخ عبد الحميد عنتر	١٠٧
عبد السلام سرحان	١٠٩
حضرة مدير المجلة	١١٣
فضيلة الأستاذ الشيخ حسن حسين	١١٧
محمد كامل النقي	١٢١
أحمد القرباصي	١٢٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

السِّيَرَةُ الْحَقِيقِيَّةُ

تَحْتَ ضَوْءِ الْعَالَمِ وَالْفَلَسَفَةِ

مرض رسول الله وانتقاله إلى الرفيق الأعلى

في أوائل صفر من السنة الحادية عشرة اعترت رسول الله صلى الله عليه وسلم وعة شكة وكان في بيت زوجته ميمونة ، وفي مريضاً ثلاثة عشر يوماً لم يبطل مادته في النقل إلى بيوت روجاته ، ولكن لما اشتدت عليه الحمى استأذن منهن أن يمر من في بيت عائشة ، فأذن له . ولما تفاقمت درجة حرارته الحثائية أمر أن يصب على جسده الماء تلطيفاً لشدتها ، فوضع في مغطى وصب عليه الماء صبا . وكان أبو بكر يصلي بالناس نياحة عنه بأمر منه . ولما استقرى المرض عليه اجتمع الأنصار بالمسجد ، ودخل عليه همه العباس وأخبره بقلقه عليه . فخرج عليه الصلاة والسلام متوكئاً على علي بن أبي طالب معصوب الرأس ، وسار العباس أمامها وتقدم المني يحيط برجليه صمعا حتى جلس في أسفل مرقاة المنبر ، واجتمع إليه الناس ، وحمد الله وأثنى عليه ثم قال :

« أيها الناس بلغني أنكم تخافون من موت نبيكم ، هل حله نبي قبلي فيمن بعث الله فأخلك فيكم ؟ ألا إني لاحق بربي ، وأنتم لاحقون بي ، فأوصيكم بالمهاجرين الأولين خيراً ، وأوصي المهاجرين فيما بينهم ، فإن الله تعالى يقول : « والعصر إن الإنسان لئى حسر ، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، ونواصوا بالحق ونواصوا بالصبر » ؛ وإن الأمور تجري بإذن الله ، ولا يحملك استبطاء أمر على استمجاله ، فإن الله عز وجل لا يجعل لعملة أحد ، ومن غالب الله غلبه ، ومن جادع الله خدعه ، « فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم ؟ » ؛ وأوصيكم بالأنصار خيراً ، فإنهم الذين تبوءوا الدار والايمان من قبلكم أن تحسنوا إليهم ، ألم يشاروكم في الثمار ، ألم يوسعوا لكم في الديار ، ألم يؤثركم على أنفسهم وهم الخصاصة ؟ ألا فمن ولي ليحكم بين رجلين ، فليقبل من محسنهم ، وليتجاوز عن مسيئتهم ، ألا ولا تستأثروا عليهم ، ألا وإني فرط لكم ، وأنتم لاحقون بي ، ألا فإني موعدهم الخوض ، ألا فمن أحب أن يردّه على غداً فليكفف يده ولسانه إلا فيما ينبغي . »

وبينا المسلمون في صلاة العجر من يوم الاثنين الثالث عشر من ربيع الأول وراه في بكر
رضي الله عنه ، إذا رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كشف سحف حجره عائشة ، فنظر إليهم
وم صفوف يصلون فتبسم . فلما رآه أبو بكر ظن أنه يريد أن يؤم المسلمين فرجع القهقري
إلى الصف الأول ، وكاد المسلمون أن يقتتلوا في صلاتهم فرحا برسول الله ، فأشار إليهم بيده
أن أتموا صلاتكم ، ثم دخل المحبرة وأرخى الستر .

ولم تأت ضحوة هذا اليوم حتى لحقت روحه الطيبة الزكية لعالمها مع الرفيق الأعلى . وكان
ذلك يوم الاثنين الثالث عشر من ربيع الأول من السنة الحادية عشرة من الهجرة
(٨ من يونيو سنة ٦٣٢) ، وممره ثلاث وستون سنة وثلاثة أيام ، وإحدى وستين سنة
شمسية وأربعة وعشرون يوما .

وكان أبو بكر في تلك الساعة غائبا ، فلما رجع وأحضر بما حدث كشف عن وجه رسول الله
وجدا على ركبته يقبله وهو يقول : « يا رسول الله ما أطيبك حيا وميتا ، بأبي أنت وأمي
لا يجمع الله عليك موتتين » .

ثم خرج إلى الناس وهم في حال مقيم مقعد ، وصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال :

« ألا من كان يعبد مجلاً فإني مجلاً قد مات ، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت »
ثم تلا قوله تعالى . « إنك ميت وإهم ميتون » ، وقوله : « وما عبد إلا رسول قد خلت من
قبله الرسل أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ، ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا ،
وسيجزي الله الشاكرين » .

ومكث رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيته يوم الاثنين وليلة الثلاثاء ويومه وليلة
الأربعاء ، حتى أتم المسلمون تعيين حلقه له ، ثم غسله على يدي أبي طالب وساعده في ذلك همه
العباس واسماء الفضل وقتم ، وأسامة بن زيد وشقران مولى رسول الله . وكمن في ثلاثة أبواب
ليس فيها قيصر ولا حمامة .

ولما فرغوا من تجهيزه وصنع على سريره في بيته ، ودخل الناس عليه أرسالا متتابعين ،
يصلون عليه ولم يؤمهم أحد ، ثم حفر له الخد في حجرة عائشة حيث نوى ، وأمره القبر على
والعباس وولده الفضل وقتم ، ورش قبره لئلا يملأ بالماء ، ورفع قبره عن الأرض شبرا .

فماثلته صلى الله عليه وسلم :

كان النبي صلى الله عليه وسلم أجمل الناس وجهاً ، نضر اللون ، شديد سواد الحدة مع
سعة فيها ، واسع العينين في حسن ، في بياضها قليل حمرة ، كثير شعر الأجناف ، مشرق الوجه ،
دقيق الخابئين في طول ، مرتفع قصبة الأنف مع احديداب يسير فيها ، مفرج بين الشفايا

والراعيات من الأسنان ، مدور الوجه ، واسع الجبين ، كث اللحية تحلا صدره ، سواء البطن ، عظيم الصدر والمكس ، ضخم العظام ، ضخم المضدين والذراعين والأسافل ، رحب الكفين والقدمين ، سائل الأطراف ، أنور المنحدر ، دقيق شعر الصدر والبطن ، ربعة القد ، ليس بالطويل المفرط الطول ، ولا بالقصير المتناهي في القصر ، رَجُل الشعر ، إذا فتر ضاحكا ففتر عن مثل منا البرق وعن مثل حب الغمام ، وإذا تكلم روى كالور يخرج من بين ثيابه ، أحسن الناس صقاً ، ليس بكثير الاحم ، ولا صغير الذنن ، متماسك البدن .

أما ما كان عليه صلى الله عليه وسلم من نظافة الجسم ، وطيب العرف ، والنزاهة عن الأقدار ، فما لم يجارِه في ذلك كله أحد .

أما كبر عقله ، وذكاء قلبه ، وقوة مشاعره ، وفصاحة لسانه ، واعتدال حركاته ، وحسن شمهائه ، فقد كان في ذلك كله بالمكان الأرفع .

أما كلامه وبيانه ، فكان بحيث لا يضارعه إنسان غيره ، أوتي جوامع الكلم ، وقد ملأت أحاديثه الأسفار ، وأكثر العلماء من جمعها وشرحها وبيان أسرار البلاغة فيها .

وأما أخلاقه وآدابه فتأهيك أن الله قال فيه - « وإليك لعلى خلق عظيم » ، وقد دل تاريخه كله على ذلك ، فكان أوسع الناس صدراً ، وأرحمهم نفساً ، وأعفهم لساناً ، وأرأفهم للصعبة ، وقد دونت عنه في ذلك أسفار كثيرة .

أما جوده وشجاعته وحيأؤه وحسن معاشرته ، وقوة احتجاله وشعفته ورحمته وتواضعه وعدله ووقاره وزهده وتقواه ، فقد كان من كل ذلك مصرب الأمثال ، وهذا كله من أحسن مميزات النبوة في رؤسا . فإن الناس الماديين قل من يبلغ المثل الأعلى مهم في خصلتين أو ثلاث من هذه الخصال ، فبلوغ هذه الدرجة السامية في جميعها ، مما لم يشاهد في واحد من جميع أفراد النوع البشري في جميع أحوال التاريخ . وتوافرها في محمد صلى الله عليه وسلم قد دل عليه التواتر فلا يمكن التشكك فيه ، وهذا وحده دليل قاطع على صلته الوثيقة بالعالم العلوي بحيث لم تتمكن القوى البشرية فيه أن تطنى عليه في ناحية من نواحيه الأدبية ، وهو مثال رائع لمن يرمى بأمر التزبية النفسية ، ويعرف مبلغ قصور البشرية عن قول الانقياد لئاموس الأدبي انقياداً مطلقاً ، حتى مع إمامها معضار الجنوح إلى ما يخالفه . وقد أجهد المربون والمصلحون أنفسهم في الوصول إلى أسلوب يحصل لهم أقصى ما يمكن من تقويم الشخصية الإنسانية ، فمجهروا عن ذلك ، وسبوا أخبيتهم في كثير مما يحاولونه إلى الحالات الجسدية ، والامزجة العنصرية ، والعيوب الجسدية الموروثة ، وأجمعوا على أن بلوغ الإنسانية درجة الكمال - إن كان كتبها أن يحصله - قلن يكوف ذلك ثمرة العلم ، لأن العلم قد قام بالواجب عليه ، ولكن ثمرة

التطورات المتعاقبة ، وهي تتطلب الآماد الطويلة ، والاحقاب المتوالية . وقد تحدث قهقري مفاجئة بسبب من الأسباب ، فتقف سنة التطور آماداً أخرى .

ومن المربين من قالوا أن يبل الإنسان الكمال الأدبي غير متيسر في هذا العالم ، لشدة غلبة الحاجات الجسدية ، ومقتضيات الجلبة البهيمية التي لا تزال مغلقة على أهواء الإنسان ، وبحسب المصلحين أن يستطعموا التغلب على ما يسكن التغلب عليه بالاستعانة بالمداء النفسى . أما طلب الكمال لذاته ، فمستندم أنه سيبنى من حفظ الأقداد الذين يختارهم موجد الكون ليكونوا مثلاً عليها لسوام من بقية الناس .

إن من يتأمل في أقوال محمد صلى الله عليه وسلم وهو بوجود نفسه - وهذه حالة يفصسى فيها بين الإنسان وأهول ساعة فُتدبرت له في حياته - يتحقق أنها صادرة عن قلب نبى ، لا عن قلب رجل عادى . فإن في تلك الساعة التي يرى الإنسان نفسه على وشك ترك أهله وذويه ، وكل ما كان علائق صدره ، ويستنوعب فكره من لذاته وعاداته ، يشغله من أمر نفسه شغل هائل ؛ فإن فسكر في شئ يخرج عن دائرة خصوصياته ، فلا يمكن أن يكون ذلك الشئ مما كان يخادع فيه الناس ليتسلط على عقولهم ، ويسخرهم لسلطانه ، بل شوهد أن بعض الذين كانوا من هذا القبيل ، اعترفوا في تلك الساعة الرهيبة بحجرتهم ، وتبرأوا من ضلالهم . والذي رآه الناس من محمد خلاف ما عهدته الناس في أولئك . فانه لما تحقق أنه لا محالة ميت ، قال للذين احسموا به من صحبه - « أيها الناس لطفتي أذكركم تخافون من موت نبيكم ، هل خلد نبي فبمن تمت الله فأخلد فيكم ؟ » .

ثم أوصاهم بالحق والصبر وعدم الفساد في الأرض ، وبالتحاب والتواصل ، تالياً عليهم قوله تعالى : « فهل عسى أن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم » . وقوله تعالى : « والمصر إن الإنسان لئى خسر ، إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات ، وتوصوا بالحق وتواصوا بالصبر » . إن رجلا يذكر الحق والصبر وهو يرى الموت بهيمية ، ويذكر الجماعة ، وينهى عن الفساد في الأرض ، فهو رجل خلق روحاً وحسناً لأداء مهمة طالية قد استوعبت شموه كله ، ولم تزيله حتى في تلك الآونة التي يذهل الإنسان فيها عن نفسه وبفيه وكل ما يملك ؟ محمد فريد وجدى

من بلاغة على بن الحسين بن على

لو كان الناس يعرفون جملة الحال في فضل الاستقامة ، وجملة الحال في فضل التبيين ؛ لأعروا عن كل ما يتلجج في صدورهم ، ولوجدوا من برد اليقين ما يغيبهم عن المذعة إلى كل حال سوى حالم ، وعلى أن ذلك كان لا يمددهم في الأيام القليلة العدة ، والفكرة الصيرة المدة ، ولكنهم من بين مغمور بالجهل ، ومفتون بالمعجب ، ومعدول بالهوى عن باب التفتت ، ومصرف بسوء العادة عن فضل التحمل .

السنة

الفرار من الفتن

عن أبي هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ستكون فتن ، القاعد فيها خير من القائم ، والقائم فيها خير من الماشي ، والماشي فيها خير من الساعي ؛ من تشرف لها نستشفه ؛ فمن وجد فيها ملجأ أو معاذاً فليعصده » .

وعن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « بوشك أن يكون حير مال المسلم غنم (١) يتبع بها شعف الجبال ومواقع القطر ، يفر بدينه من الفتن » . رواها الشيخان .

معاني المفردات :

الفتنة في لسان العرب معاني ، منها الهنة ، والعذاب ، والفضيحة ، والتفرق في الآراء والأهواء وما يعقب ذلك من هرج ومرج . وجمع معنى الفتنة الابتلاء ، والامتحان ، والاحتبار ؛ من القنن وهو إدخال الذهب في النار لتظهر جودته من رداءه .
من تشرف لها الخ ؛ أي من تطلع إليها وتصدى لها تصدت له ، ومن قالها غلته فأهلكته .
والملجأ ، والمعاد ، والعياذ واحد ، وهو الحصن ، وطأ به يموذ ، واستعاض به لجأ إليه .
بوشك ، يقرب . وشعف الجبال : رهوسها وأعالها ، واحدها شعفة .
ومواقع القطر : مساقط المطر ، والمراد الأودية والمراعي .

من دلائل النبوة :

من أعلام نبوته وآيات صدقه — صلوات الله وسلامه عليه — ما قص الله على أمته ، مما كان وعما هو كائن إلى يوم القيامة ؛ من أحداث الزمن ، وطينات الفتن ، واختلاف الأمة ، وأشرط الساعة ، إلى غير أولئك من أنباء الغيب التي لا مطمع فيها ، ولا سبيل إليها إلا بوحي من قبل العزيز الحكيم .

(١) أشهر الروايتين برفع « غنم » على أنها الاسم . ويجوز في « يقع » تشديد التاء وتكسبها .

قبس من حكمة الله في الفتن :

وإذا تزه حكم الله سبحانه عن العبث ، فقد يكون من الحكمة فيما نصاب المسلمين من ضروب الفتن الشمواء ، التي قطعتمهم أحزانا وشيبا ، وكانت تحصد الأخلاق وتحلق الدين ، أن يميز الله الخبيث من الطيب ، ويميزي كلا من الصادق والكاذب ؛ فإن الدين لغو على ألسنة الناس ما درت عليهم الأرزاق ، وسيفت عليهم العافية ؛ فإذا حد الحد قل الديانون ؛ أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون . واقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين .

وحكمة أخرى وهي المظة والاعتبار عما يصيب الدولة القوية - لله الضميمة - إذا تقسمتها العصبية والأهواء ، ودب فيها ديب الفتن والاختلاف . وأخلق بها في هذا المقام أن سأمل منياً في درائع الفتن وبذورها ، من الغيبة ، والنجاسة ، والتجسس ، والتكالب على الدنيا ، إلى أمثال هذه المنكرات التي تهبج النفوس وتزرع فيها العداوة والبغضاء ؛ وأن ننأمل كذلك ملياً في تحذيره السليخ صلوات الله وسلامه عليه من الفتن ، ودعوته إلى القرار منها ، فضلاً عن مخالطتها أو التفتتيم فيها .

أحوال الناس في الفتن :

والناس في الفتن على أحوال شتى ؛ شرم من ينفخ شررها ويضرم نارها ويوقظ ما فيها . وأهون منه من يخاطبها ويهاها ويعين عليها . وخير من هذا من يقدم لمبدأ عنها غير متدنس بدنسها ولا منلطف بآكامها ؛ مثله فيها : كمثل ابن البون ، لا ظهر فيرك ، ولا ضرع فيصطب ؛ فإن خشى أن تهب عليه عاصفتها كان أشد الناس فراراً منها ولو أن يأوى إلى رأس جبل ، أو أن يعض بجذع شجرة ؛ وحسبه من القوت ماسد الجوعة ، ومن اللباس ما وارى المورة .

موقف السلف من الفتن :

على أن فضل الفرار من الفتن إنما هو للماجز الذي لا يملك فيها حولاً ولا قوة ؛ أما من ظن نفسه قدرة على إجمادها ، أو تسكينها ، أو التقليل من أخطارها ، فابقم لما أعده الله له ؛ فإن الله مثليه بذلك وسائله عما مكس له . ومن هنا نستطيع أن نفهم بعض التفسير موقف السلف من الفتن التي ملى بها المسلمون في العهد الأول ، فاعتزلوا قوم ، ودفعوا - أو حاولوا - آخرون . وبدا كتنا لانفصم فريقا مهم من الخطأ ، فأننا لا نستمد على الدخلاء في الإسلام سوء البية ؛ ولسكننا لانظن بأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا حيراً ؛ فليحذر الذين يخافون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم .

أى الأمرين أفضل : العزلة ، أم الخلطة ؟

ويستدل هذين الحدين وما في منهما من يرحح العزلة ويدعو إليها . وترجح الخلطة

على المخالطة ، أو العكس ، من مهمات المسائل التي تناولتها بحوث العلماء قديماً وحديثاً ، وأوفتها حقها درساً وتحصيماً ، حتى احتصها الإمام الغزالي رحمه الله بكتاب من « إحياء علوم الدين » .
وجملة القول أن فريقاً من الناس يؤثرون العزلة ، لأنها أسلم للدين ، وأصوب للعرض ، وأحفظ للعروة ، وأبعد عن الفضول ، ولأنها تجمع للمعكر والقلب ، وأدعى للأنس بالله عز وجل . ولو لم يكن فيها إلا الخلاص من الغيبة التي أضحت فكاكة المحالس لكفى . ومن هؤلاء سفيان الثوري ، والمصلي بن عياض ، وأكثر العباد وزهاد . وآخرون يؤثرون الخلطة ، لما فيها من التعلم والتعليم والرفع والانتفاع ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والتعاون على البر والتقوى ، وتحقيق المشيئة العليا خير أمة أخرجت للناس . ومن هؤلاء سعيد بن المسيب والشمسي ، وابن المبارك ، والشافعي ، وابن حنبل ، وأكثر التابعين .

وفصل الخطاب أن لكل من العزلة والاجتماع كثيراً من الآفات ، وأن كلا منهما يختلف باختلاف الناس والأحوال والأوقات ، وليس شيء أجمل ولا أعدل من الاعتدال ، في عامة الأحوال . فليأخذ المرء محطه من الأمرين جميعاً ، في رشد وسداد ، وبصيرة وجهاد ، فإذا ما تموجت أمته وحمى الأهواء ، ولم يجد ملجأ إلا الفرار ، فليسمه بيته ، وليملك على خطيئته ، وليعز بالله خير معاذ . وليكن يكون ذلك إلا بعد أن يذهب الصالحون تباطاً وتبقي حفالة كعمالة الشعير أو النمر ، لا يلبسهم الله بلية . فالحق الذي تهدي إليه معالم السنة أن شرائط العزلة لم تكن كلها بعد ، وإن صحت أن تكون قريباً .

وما لم تتم شرائط العزلة كلها فهروب المرء أو قبوعه في كسر بيته - لا سيما أهل الدعوة إلى الله تعالى - حين ، أو رهبانية ، وليس الجبن من صفات المتقين ، وليست الرهبانية في شيء من هذا الدين ، ونماكات سائفة في الأمم السابقة ، بل كانت قرية إلى الله تعالى ووسيلة إلى رسوائه ، أما هذه الأمة فرهابيتها - كما روى الإمام أحمد وغيره - الجهاد في سبيل الله عز وجل .
الفتن ضرور شتى .

وبعد ، فيوميء الحديثان إلى ما استعاض في السنة ، من أن الفتن ضرور شتى ، منها العام والخاص ، ومنها الشديد العظيم ، والحين اليسير ، ومنها الممتن والمباغت ، وبين يدي الساعة تصطب وتضطرم ، ويكسح بعضها بعضاً ويركب بعضها أعتاق بعض .

والمؤمن الكئيب من أعد الفتن عدته ، وبأدورها بالمصالحات قل أن تبغته ، فقصده روى مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « بادروا بالأعمال فتناً كقطع الليل المظلم ؛ يصبح الرجل مؤمناً ويمس كافراً ، أو يمسي مؤمناً ويصبح كافراً ، يبيع دينه بعرض من الدنيا » .

طه محمد الساكت

المسلم بالأزهر

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلي

- ١ -

تمهيد :

سنمى في هذه السلسلة من البحوث تلك المشكلة العظمى التي هي غابة الفلسفة الأولى وتاجها الأعلى ، وهي مشكلة وجود الإله وكيالاته ، تلك المعضلة التي كانت منذ بدء الحياة الفكرية إحدى الشواغل العويصة التي هزت أحماق العقل البشري ، إذ يبدو جلها أنه منذ المعضلة الأولى التي استيقظ فيها الفكر وجعل يشمر بوجوده ، أخذ بوجه إلى نفسه ذلك السؤال الهائل الذي سجل كرامة العقل وبرهن على احترامه ذاته ، والذي كان منشأ كل التفاسف وما أتى جميع النظريات الكونية ، ومعث ثورات الجسدل والقاش ، ومثار التطورات التي تعاقبت على ذهن الإنسان ، ومصدر ارتقاء الجماعة البشرية وصمودها على سلم العلم والمرفان ، وهذا السؤال هو : من أين أتى العالم ، ومن أين أتى الإنسان ؟

ألعينا جواب هذا السؤال المزدوج بما تركه لنا الأولون من آثارهم التي سجلوا فيها إدراكهم لأنظمة الكون وما تحتويه تلك الآثار الساذجة من آراء عن الطبيعة وعن الآلهة تلك الصور البدائية التي أخذت ترتقى حتى وصلت في عصور النور إلى ذلك الأوج الذي شرف ذهن الإنسان إلى حد بعيد .

وكيفية ذلك أنه لما كان يبدو أن الموحودات المشخصة لا تستمد وجودها من ذاتها فقد وجب أن يسمو الفكر من علة إلى أخرى حتى انتهى به السير ، ضرورة ، إلى فرض وجود مطلق مستغن بذاته عن كل من عداه وما عداه استغناء يحول بين العقل وبين التساؤل بشأن هذا الموحود المطلق ، من : من أين وإلى أين ؟ وتلك هي المشكلة الفلسفية الهائلة التي كان لا بد للفكر البشري من أن يصل إليها حتماً ، ومن أن يشغل بمحاولة حلها وحده دون الاستعانة بالكتب المقدسة أو بالوحي أو بأية جهة أخرى غير ذاته هو ، ودون الالتجاء إلى أية وسيلة غير العقل الحر والتفكير المستقيم ؛ ولذلك وضع أفضال الفكر لهذا القسم من البحث عنوان « التأليه العقلي » .

وليس معنى هذا أن الباحثين العقليين قد ازدروا الوحي أو استهوا به ، كلا فنحن (على العكس) سنرى في هذه الفصول مجهودات كبار الإطيين من الفلاسفة في التوفيق بين منتجات الفكر ومسلات الوحي كما فعل الكثيرون منهم ، على نحو ما سنشير إليه فيما بعد .

قلنا إن هذه المعضلة هي غاية الفلسفة الأولى وتلجها الأعلى ، ولكي توضح ذلك ينبغي لنا بدأً أن نحدد موضوع البحث تحديداً دقيقاً ، بادئين بتقرير أن هدف ما بعد الطبيعة هو دراسة الموجود في ذاته على صورتيه : أي الموجود الحسي ، والموجود المعنوي ، أو الطبيعة والعقل ، أو الشيء ، والفكرة ، أو العالم الخارجي والعالم الداخلي . فدراسة القسم الأول تقتضي البحث في مشكلة المادة والحياة والزمان والمكان ، بينما يتطلب القسم الثاني البحث في مشكلة طبيعة العقل .

ولكن أليس يستلزم هذان المظهران المتغيران مرض موجود مطلق قامت قد فاضاً كلاهما عنه لتحقيق علة وجودهما لديه ؟ ثم أليس هذا الموجود المطلق هو الإله الذي هو المنشأ الأول والغاية الأخيرة لكل ما هو موجود ؟

لا جرم أن هذا الموجود المطلق الذي فرضه العقل أول الأمر فرضاً ، ثم طفق يستنير في محته عنه بأضواء المطلق حتى اهتدى إلى إقامة الحجة الحرة على وجوده ، هو عينه موضوع القسم الثالث الأعلى الذي افترضت ضرورة البحث وجوده في الفلسفة النظرية ؟

لقد كان المعطاف كبار المفكرين منذ أول عهودهم بالبحث متعباً نحو فكرة توحيد العالمين : الخارجي والداخلي ، والنطلع فيما وراءهما كليهما - على حد تعبير « كانت » - إلى وحدة مطلقة لكي تكون موضوعات الفكر بوجه عام . وإدراكاً ، ففكرة الألوهية من الوجهة الفلسفية المحضة تبدو في أقصى قمم ما بعد الطبيعة ، وبالتالي تبدو في أعلى آواج ما وصل إليه الفكر البشري ، وأيسر الأمر كما يزعم بعض السطحيين من علماء الاجتماع من أن فكرة الألوهية هي فكرة ساذجة خفيفة الوزن نشأت لدى الفلاسفة النصارى من انعكاس عقائد العامة على بنائهم التي يحيا فيها أولئك المفكرون . وفي هذا يقول ريبو (١) : « إن التوحيد النقي هو كسب فاز به العقل النظري عند ما جعل يصعد في سلسلة العلل الثانوية نحو العلة الأولى ، أكثر منه حذسا من أحداً من الأفراس كات الشعبية » .

بأن إذاً مما تقدم أن الطريق الطبيعي لسير العقل البشري في محوثة النظرية الحرة ينتهي به ضرورة عند الألوهية العقلية ، بل هو يلزمه إلزاماً بالوقوف عندها كأنه من المتخصصين فيها والفاصلين عليها . ولقد لاحظ العلماء الباحثون في غمار الفكر ذلك بصورة جلية وأثبتوه في مؤلفاتهم ، فقال الأستاذ دينيس سورا مثلاً في مقدمة كتابه « تاريخ الديانات » ما يلي : « ليس سائلاً (٢) والقديس توماس الأكويني وديكارت وكانت الإلهيين » .

(١) ريبو هو عالم إنساني فرنسي ولد في مدينة جان حان بفرنسا في سنة ١٨٢٩ وتوفي في سنة ١٩١٦ ، ويعتبر مؤسس علم النفس العلمي في فرنسا .

(٢) سائلاً هو فيلسوف هندي عاش في القرنين الثامن والتاسع ، وإذا أردت الاطلاع بمدى قدرته فارجع إلى الفلسفة الهندية في كتابنا « الفلسفة الشرقية »

لأرى أن في هذه النظرية التي أيدتها الأدلة القوية وجميع على صحتها أجيال الباحثين رداً قاطعاً على تلك الفكرة المشهورة التي روجتها الديماغوجية وأقرها أنصار اليمين من أديباء الثقافة الذين يمكن أن نسميهم عوام المتعلمين ، وهي فكرة أن الملاحدين هم وحدهم ذوو العقول القوية . ولقد ذكرنا مساقشة هذه النظرية تلك العبارة الساخرة التي نطق بها بأسكال رداً على أصحاب هذا الرأي الزائف وهي قوله « إن الإلحاد هو إحدى علام قوة العقل ولكن إلى درجة محدودة فحسب » .

مصادر فكرة التآليه :

يظهر بدياً أن فكرة التآليه — وهي أقصى آواج العقل البشري المجرد كما أسلفنا — فكرة جد بسيطة ، ولكننا عندما نتعم النظر فيها لارى بدا من الاعتراف بأنها دقيقة معقدة ، وبأنها تبدو على صور مختلفة ، فهي إذ تمثل أماننا على صفحات الكتب الساوية تختلف عما حين تبرز لنا من خلال أساطير الجماعات البدائية ، وهي إذ تبدو مؤيدة بأدلة الفلاسفة النظريين تغاير نفسها عندما تتجلى بمحولة بهالة من إشراقيات المنسكبين .

ولما كانت مهمتنا في هذه البحوث هي إصاح التآليه العقلي ، ولما كان هذا يتطلب منا دراسة نماذج الفكر البشري ساذجها ودقيقها ، بسيطها ومعقدتها ، فقد وجب علينا أن ندعم الآن مؤقناً العقيدة الموحى بها حاننا ونشغل نققد المنتجات الانسانية ، لبين أن قيمة ما سافه أنماذ الفكر من الحجج القاطعة والبراهين الساطعة على وجود الإله ، ولستبت ثانياً بطلان فكرة أن الإلحاد هو أمانة قوة العقل . وإنما قلنا إننا سندع الآن العقيدة حاننا لأننا سنعمود ملتقى بها في كثير من المواقف بعد ما نتمى من إكامة الحجج الفلسفية اليقينية المدعمة بأسس قوية من المنطق المستقيم ، وكذلك سنلتقى بها عندما سنعرض لمجهودات الفلاسفة الإلهيين في التوفيق بين الوحي والفكر أو بين العقيدة والنظرية « يقع »

المركنور محمد مغلوب

أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

بين أخوين عظيمين

وقع بين الحسين وعبد أبي على رضى الله عنه لقاء (أى مازعة) ومشى الناس بينهما بالتعاضد ، فكتب إليه عبد ما عبارته :

« أما بعد فإن أبى وأباك على بن أبى طالب لا تفصلنى فيه ولا أفضلك ، وأبى امرأة من بنى حبيفة ، وأملك فاطمة الزهراء بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأولملت الأرض بمنزل أبى ، لكأنت أمك حيراً منها ، فلما قرأت كتابى هذا ، فاقدم حتى تترضى أنى فأنك أحق بالفضل منى . فلتخص إليه الحسن ورضاه .

حَيَاتُ حَكَاةِ الْإِسْلَامِ

خالد بن الوليد

— ٤ —

لم تكن جزيرة العرب نقائلها المتناثرة ههنا وهناك ، وحياتها الاجتماعية الصيقة المحدودة تنسج آفاقها لغايات المبقيات الخصيصة المكتنزة ، وحولات البطولة القاهرة الماهرة ، ومرامي الفئوخ القوى الساهر ، وحاحات الطبيعة الفتية النائرة ، وإعما المبقيات فى الأمم كالشمس فى الحياة ، ترسل ضوءها فى الآفاق ، فيصيب كل موجود أدركه حظها منه على قدر استمداده وتمرضه له بغير حجاب ، فإذا أقيمت دونها الحواجز الكثيفة انحنس معلماً عن وجوده فى صور مشعة تندد أستار الظلام . ولكل أمة حظ من هذه المبقيات ، يستثيرها الزمن إذا تكامل للأمة رهدها ، وتميات للمبقرية أسبابها .

وقد كان حظ الأمة العربية منها خطأ وفيراً ، بيد أن ذلك ظل كامناً حتى استناره الإسلام بما أزرع من حجب ومزق من أسدال ، فانبعثت شمس للمبقرية العربية تشرق فى آفاق الوجود شرقاً وغرباً بعد أن كانت حبيسة بين أودية الجبرية ووهادها ، لانحس لها الحياة وجوداً ، ولا يعلم الناس عنها شيئاً غير لمعات خافتة تأتلق حيناً وتخبو أحياناً ، وإذا هذه الأمة البدوية تخرج من صحرائها معلّمة تحمل إلى الناس ديناً مهدياً ، وتشريعاً عادلاً ، وسياسة حكيمة ، وأدباً فاضلاً ، وفكراً مرياً ، وقيادة فى الحروب مظفرة ، وبطولة بارعة ، مما حير الأمم وأدهش المفكرين ، ولكها المبقرية الخصيصة المكتنزة أطلقها الإسلام من قيود القسلبية إلى فضاء العالمية ، وفكها من أغلال العنصرية إلى ساحات الانسانية ، وحصلها من ربة القومية الزارئة إلى دعوة الأخوة العامة ، فراحت تستبق إلى العلود حتى ألفت على ذروته غير مدافعة ولا منارعة . وخالد بن الوليد مثل مصروب وشاهد مذكور ، فهو فى جاهليته بطل من أبطال الحرية العربية ، وفقى من فتيان مكة ، وفارس من فرسان قريش ، ولكنه فى إسلامه بطل من أبطال الإسلام ، وقائد عالمى من قواد الحروب لم يعرف الهزيمة قط ، ومفخرة من مفاخر العرب ، ورحل من رجال التاريخ الأقداد .

أسلم خالد رضى الله عنه ، وسمع من النبى صلى الله عليه وسلم — وهو أعرف بأقدار الرجال — من التقريظ والثناء عليه ما لم يقله لأحد سواه ، ورأى من احتفائه به ما لم يره لغيره ، فأعد

نفسه لمسكتها في الاسلام ، وهل لخالد في حياته الجديدة مكان غير قيادة الأبطال ، ومعانع الوغى والترال ؟ نعم ، ولذلك وجهه الاسلام ، ألم يقل عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إله سيف من سيوف الله ؟ » بلى ، وقد شهد منه الاسلام ما أقر عينه ، وأرضى دعونه ، فكان في جميع مواقفه القائد المحك والسياسي الحكيم ، والبطل الصنديد ، والجندى الصادق ، والشجاع المقتحم ، والعارس الجري ، والمفكر الحارم ، والنمقل المسدد ، والطود الذي لا يستغزاه النصر ، ولا تستطير حلفه الشدائد ، ولا يطره المعج ، ولا تغلكه الخيلاء ، وهذه المزايا منهي ما يمكن أن تجتمع لقائد ماهر من قواد الحرب في القديم والحديث ، ولقد كانت كلمات خالد رضى الله عنه حقائق أحكتها الحوادث وسجلها التاريخ ورباها الاسلام وهدبتها التحارب .

كان إسلام خالد رضى الله عنه بعد أن همل الاسلام السيف واشتد ساعده ، واستقامت قناته ، واستطاع أن يرد المدوان عن دعونه ، وأعلن في الناس أن القوة يجب أن تنصر الحق ، وتشر الهداية ، وتزفع لواء العدالة الاجتماعية ، وتصف المظالم ، وتوطد دعائم الحرية العاضدة ، وكانت بينه وبين خصومه وقائع أخدها وأعطا ، وانصر وامتدح ، وكان لا يزال أوارها يستمر حين دلف خالد إلى المدينة ليملئ نفسه من أحضان هذه الدعوة الجديدة التي تجاوزت روحها المحاهدة مع طبيعته الهاربة ، وهذا الوجه الحاد الصارم استقل الاسلام بطله الجديد ، وبهذه الروح القوية نقل البطل على دينه الجديد ، ودفع الدين البطل إلى الميدان سبق ، وتحلت عبقرية خالد في أول وقعة إسلامية حضرها ، وهي وإن لم تكن به بدأت لكنها إليه انتهت ، وكان في وطيسها حنديا وغدا نصرها قائداً .

ومن عجيب صنع الله تعالى في حياة هذا القائد الموهق أن تسكون أول مواقفه الإسلامية هي أول موقعة يقف فيها الاسلام أمام أعظم دولة في ذلك التاريخ — دولة الرومان — وحياً لوجه ، وكأنها أراد الله تعالى أن يكون ذلك إرهاباً لكبريات الأحداث التي عصبت بهذا البطل العظيم في تاريخ الجهاد الاسلامي ، وأطاصر الردة التي كادت تمصف بالحياة الإسلامية لولا معجزة الإيمان الحارم من أبي بكر الصديق ، وعبقرية القيادة من قائد قواده خالد بن الوليد .

عُرفت تلك الموقعة في كتب السير والتاريخ بغزوة « مؤتة » ، وهو اسم الموضع الذي انحاز إليه المسلمون في أرض اللقاء من أطراف الشام . ويحمل القول فيها أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث برسوله الحارث بن عمير الأزدي إلى ملك « بصري » يدعو إلى الاسلام ، فلما نزل الحارث مؤتة عرض له ترحيبيل بن عمر القسائي فعدا عليه وقتله ، ولم يقتل لرسول الله صلى الله عليه وسلم رسول غيره ، فاشتد ذلك عليه ، وتذب الناس فأصرعوا ، واحتجم منهم ثلاثة آلاف

بموضع خارج المدينة يقال له « الجُرف » ، فقال لم رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أمير الناس زيد بن حارثة ، فإن قتل جعفر بن أبي طالب ، فإن قتل فعبدا لله بن رواحة ، فإن قتل فليبرأ من المسلمين منهم رجلا فليجملوه عليهم » . وكان خالد بن الوليد حنديا في هذا الجيش كغيره من رجالات الاسلام ، والى عليه الصلاة والسلام يعلم مكانه ولم يعينه في القواد ، وبذلك وضع الاسلام أعظم مبدأ في تقدير الفضائل الانسانية في الاشخاص ؛ فهذا عتيق رسول الله ومولاه أمير جيش فيه من رجالات قريش وأبناء بيوتات العرب من المهاجرين والأنصار من يصلح لئولى هذه القيادة ، ولكن القائد الأعلى صلى الله عليه وسلم رأى أن زيدا رضى الله عنه أهل للأمانة فأمره حتى يعلم الناس أن الاحساب والانساب ليست من موارىء المصالح في الرجال ، ومن بطأ به عمله لم يسرع به نسبه ، فأى غصاضة على خالد العظيم أن يروض نفسه على أم الرضا بهذه المقاييس الصادقة في وزن الرجال وعنده منها ما يرتفع به إلى الدروة في المقادير القريب ؟

دفع النبي صلى الله عليه وسلم القواء إلى القائد الأول ، وأمرهم بالمسير إلى عدوم ، فمضوا فُدما حتى إذا كانوا يتخوم اللقاء لقيتهم جموع الروم ومن تبعهم من المستعربة في عدد هائل ، وانحاز المسلمون إلى قرعة مؤنة ، وكانهم نهبوا عدوم وأرادوا أن يكتبوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بخبر العدو وعدده وعُددته ، فخطبهم القائد الثالث عبد الله بن رواحة فقال : « والله يا قوم إن الذي تكرهوه قذى خرجتم له ، فطليون الشهادة ، وما تقتال الناس بدمية ولا قوة ولا كثرة ، وما تقتالهم إلا بهذا الدين الذي كرمنا الله به ، فاطلّقوا فأعماهي إحدى الحسينين إما الظهور وإما الشهادة » . فتشجع الناس وقالوا قد والله صدق ابن رواحة ! استقرت نفوس المسلمين ومشوا إلى عدوم يسوقهم ويغاثهم ، والتحم الجيشان وقال الأمير زيد بن حارثة وبهذه القواء حتى شاط في رماح القوم ، فأخذ اللواء القائد الثاني جعفر بن أبي طالب ، فقاتل على فرس له حتى إذا لحه القتال رل عنها فغرقها ، وقاتل رجلا وهو يرتجز بقوله :

يا حبيبا الجنة واقترابها طيبة وبارد شرابها

والروم روم قد دنا عذابها على إذ لاقيتها ضرابها

فقطعت يده اليمنى ، فأخذ اللواء بيده اليسرى فقطعت ، فاحتضنه بمصدر يده وقاتل به حتى

قتل ، ثم أخذ اللواء القائد الثالث عبد الله بن رواحة وهو يقول

يا نفس إلا تقشلى تمسوقى هذى حياض الموت قد صليت

وما غنيت فقد أعطيت إني تفعلني فملهما هديت

وإن تأخرت فقد شقيت

وقاتل حتى قتل ، وهو آخر قائد عبه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم ترك الأمر بعد

لرأى الجبى يحتار لنفسه قائداً من أهل البلاء والحنكة ، وهذه أدق وأخطر ساعة تمر بحيش مشتبك في المعركة يفقد قواده ويصبح نغير قائد يسوس أمره وينظم صغوفه ، وماذا يفتظر من جيش انفرط عقد نظامه يفقد قائده غير التماس طريق المعاة ؟ ولكن هذا الجيش الباسل لم يفقد روحه المعسوبة بفقد قواده الأبطال ، أوليس من بين جوده أبو سليمان خالد بن الوليد وهو قائد بطبعه ؟ بلى ، إن كل جندي من جنوده قائد جعفل ونطل أمة ، ولعل هذا هو السر في ترك الأمر شورى بين أفراد الجنود يقيمون على قيادتهم من يختارون من أبطال الاسلام ، وعندهم ميزان الفضائل منصوب .

ابتدر اللواء ثابت بن أقرم المعلقاني حليف الانصار ، وهو بدرى من السابقين ، وصاح في الناس يا للأنصار ، حملوا يشورون اليه ، فقال : يا معشر المسلمين اسطرحوا على رجل مك ، فقالوا : أنت ، قال : ما أنا بفاعل ، ثم نظر الى خالد بن الوليد ، فقال : يا أبا سليمان خذ اللواء ، قال : لا آخذه ، أنت أحق به منى ، لك سن ، قد شهدت بدرا ، قال ثابت : خذ أيها الرجل ، فوائه ما أخذته إلا لك ، أنت أعلم بالقتال منى ١ ثم قال ثابت للمسلمين : اسطرحتم على خالد ؟ قالوا : نعم ، فأخذ خالد اللواء .

ومن هنا تبدأ صفحة البطولة الاسلامية في تاريخ خالد رضى الله عنه

صديق ابراهيم عمره

من حكم محمد بن على بن الحسين

حضر أعرابي مجلس أبى جعفر محمد بن الحسين بن على كرم الله وجهه وسأله : هل رأيت الله حين عبده ؟

فأجابه أبو جعفر محمد : لم أكن لأعبد من لم أره . قال الاعرابى : فكيف رأيت ؟ فأجابه أبو جعفر محمد : لم نره إلا بصار بمشاهدة الميان ، ورأته القلوب بمخائى الايمان . لا يدرك بالحواس ، ولا يشبه بالساس ، معروف بالآيات ، سمعوت بالعلامات ، ذلك الله الذى لا إله إلا هو . فقال الاعرابى : الله أعلم حيث يجعل رسالته ، معجباً بحجاب أبى جعفر .

وروى الجاحظ من كلام أبى جعفر محمد هذا قوله : « صلاح شأن الدنيا بمخافيرها في كلتين ، لأن صلاح شأن جميع الناس التعاشر ، وهو ملء مكياك ثلثاه فطلة وثلثه تغافل . قال الجاحظ : لم يحمل أبو جعفر لغير المطة نصيبا من الخير ، ولا حظا من الصلاح ، لأن الانسان لا يتغافل عن شيء إلا وقد عرفه وفطن له . قال أبو تمام :

ليس الغنى بسيد في قومه لكن سيد قومه المتغاي

المدخل الى دراسة الفلسفة الاسلامية

- ٢ -

الفصل الاول

العنلية السامية والعربية والعقلية الآرية

إن أقل الملاحظين تدقيقاً يستطيع لأول وهلة أن يكشف اختلافات من كل لون بين المنصر السامي والمنصر الآري . فإذا ما حل الواثر الآوري بلداً من البلاد العربية تبين مفارقات عديدة ظاهرة ، تزيد حتى تصل إلى التماثل الحاد ، ويُستخلص من مجرد المقارنة الداتية الموجزة بين شئون هذه البيئة السامية وشئون المناطق التي جاء منها ويميش بينها . مثل ذلك إذا حل المواطن الفرنسي ، جندياً أو موظفاً أو سائحاً ، أرض الجزائر ، يشعر برغم قرب المسافة بين فرنسا والجزائر أنه في عالم جديد ، حيث الأشياء والناس يبدو أنهم يسرون على عكس ما يُعرف في أوروبا ، حتى لتناقض صفاتهم كل التناقض الصبغة الآورية .

وهؤلاء الذين حاولوا من أولئك السامحين كتابة ملاحظاتهم عن هذه الحالة ، لم يسعهم إلا إبداء دهشتهم بمباراة أخاذة مثيرة (١) . وإذا طالت الإقامة في هذا البلد زاد ذلك التأثير الأولى قوة ، وبخاصة عند هؤلاء الذين درجوا على الانتفاع بأوقات فراغهم ، أو بأوقاتهم كلها في دراسة البلاد وسكانها ولغتها ودينها . والحالة الآن نكاحاً تكون كما كانت قبل اتصال الفرنسيين بهم برغم بعض التغييرات السطحية التي تمت تحت التأثير الآوري ، والتي فُصرت على حزة فقط من سكان المدن الوطنيين (٢) . وما قلناه عن غرب الجزائر ينطبق على سائر الشعوب التي من نفس المنصر ، فهم جميعاً متشابهون في أحماق نفوسهم ، ويبدون متافهين

(١) ذكر المؤلف لهذا مثلاً مختلفة منها تلك الجلة الشهيرة المسبوبة إلى الموريتال « ييجو » (راجع كتاب الحياة العربية والمجتمع الاسلامي للجبرن ديماس ص ١٧ - ٤٨) إذ يقول : « مع عربيا وأوريبيا في ماه بنلي نحايه أيام في قدر واحد ، فألك ترى يد هذا أد (مرق) كل منها بظل مصلاص (مرق) الآخر » .

(٢) راجع إسماعيل حامد في كتابه « الملون الفرنسيون في شمال أفريقيا » ، وراجع أيضا « المسألة الوطنية وقضية ملوجريت أمام محكمة جبايات أنغبروت » لسميو (برويل) باريس عام ١٩٠٦ . وراجع أيضا تقريرنا عن هدى السكتانيين في مجلة الجمعية الجغرافية للجزائر وأفريقية للشهالي عام ١٩٠٦ ص ٢١٠ - ٢١٤ .

في جميع النواحي الجوهرية للعصر الآري ، بل يكونون معه تقابلا حيا في التفكير .

سشير في متن الكتاب إلى جميع هذه الاختلافات والفوارق التفصيلية ، وإلى وجوه التعارض على اختلاف ضروبها (١) . أما الآن ، فهل لنا أن نعلم بأنها نتيجة لتلاقظ ظروف عرضية اشتركت بعضها مع بعض ؟ أو أنها نشأت من أسباب مختلفة متعددة لا صلة بينها لكنها أدت لطريق المصادفة إلى نتيجة واحدة ، وإلى تكوين مفارقة مستمرة بين هذين العنصرين في جميع المظاهر ؟ أو هل لنا أن نعلم أن نرى بعد التحليل المنظم والمفصّل بروح المثارة تخفيف هذه الأسباب العديدة ، حتى يظهر النظام في وسط هذه القوضى ؟ وهل نستطيع أن نصل في نهاية الأمر إلى صيغة (*far rule*) وحيدة بسيطة عامة وخصبة ، تقول « خصبة » لأنها قد تساعدنا على وضع فرض علمي يستقرأ من عدد كبير من الظواهر المختلفة القابلة للمراجعة من حيث نتائجها المنطقية ، والتي من شأنها أن تساعد على شرح وتفسير الصعوبات التي ظلت غير قابلة للحل ، وعلى الإيحاء بحوث جديدة .

هل لمثل هذه المحاولة بعض الخلف في النجاح ؟ ومهما يكن من شيء فليس من المفيد أن نرجى إثارة هذه المسألة في معرض هذه المناقشة الافتتاحية ، المؤسسة حقا على حجج أولية وعامة ومبهمّة ، والتي هي من التعاليم العامة ، على حدّ تمييز أرسطو . فالوصية الوحيدة والمؤكدّة للوصول إلى مخرج من هذه المفارقة ، هي محاولتها ومعالجتها بلا ريث ، وسيكون النجاح مينا . أما أن يكون واحد من الناس أو كثير منهم قد فشلوا ، فلا يمكن اتخاذ ذلك سببا للحكم مقدما ضد كل احتمال لنجاح مقبل .

بل يجب أن ندكر أن الأمر ليس أمر مجاح أو فشل عمى الكلمة ؛ إذ أن البحوث التي من هذا النوع لا يمكن أن تؤدي إلى كشف حقيقة مأموسة قابلة للبرهان ، بالتعارب المستندة إلى الحساب ، شأن بحوث علماء الطبيعة . بل إنه في الملك وفي العلوم التجريبية الأكثر دقة كالطبيعة والكيمياء نجد الافتراضات العامة حداث صفة غير مستقرة وقابلة للزوال قليلا أو كثيرا . إن هذه الفروض تنتهي دائما بترك مكانها لفروض جديدة أقرب إلى الواقع ، رغم أن الفروض الأولى قد أدت في زمانها خدمات علمية لا يستهان بها ؛ نذكر على سبيل التمثيل في الفلك افتراض مدارات السيارات دوائر قديمًا ، وافتراضها قطاعات ناقصة حديثًا ؛ وافتراض انبعاث النور في الطبيعة ؛ وافتراض الاحتراق في الكيمياء ، إلى نحو هذه الافتراضات

(١) سأرد فيها يأتي على ما لا أراه حقا فيما يدكره المؤلف من الفروق بين الحس الآري والحس السامي من ناحية المثلية ، وعن غير ذلك من البحوث . (العرب)

أو الفروض . فالفروض التي أحلها العلماء محل تلك ، والتي يستخدمونها هذه الأيام تعتبر أدق منها حقا ، ولكن هل هي صحيحة ؟ (١)

هل هناك فلسفي لم يتساءل عما إذا كان افتراض الجادبية العامة ربما يصحح غير صحيح بكل دفعة إذا ما لجأ أحد الراسدين إلى أجهزة علمية قوية وطرق جديدة تساعد على كشف مجموعات لم تكتشف من قبل لعوالم كائنة فيما وراء الأبعاد التي في متناول كشفه وبمنه الآن (٢) ؟ وهل هناك كيميائي لم يدرك احتمال وجود أكثر من ستين عنصرا بسيطا غير قابلة للانقسام كيميائيا إلى مالا نهاية ؟ إنه من باب أولي إذا أردنا تطبيق افتراض تفسيرى على أشياء مقدرة وليس من السهل الامساك بها كعقلية شعب من الشعوب أو عقيدة جنس من الأجناس ، يكون من المسامح أن ما يمكن أن نقوم به هو وضع سلسلة غير محدودة من التقريبات إلى الحقيقة ، وهي تقريبات مؤقتة ولكنها تكون أدق وأصح شيئا فشيئا . لن يكون النجاح إذا في هذا الصدد هو الوصول إلى الفرض ، بل الاقتراب منه ؛ ولن يكون الفشل إلا الابتعاد عن هذا الفرض ، أو الوقوف في أما كننا دون تقدم نحوه .

وما دمنا في معرض الحيلة الأولية ، فعلينا أن نذكر أن عبارات : جنس وعقلية وروح وعبقريّة ، وغيرها من التعابير المماثلة التي نستخدمها في بحثنا ، لن نعني بها إلا معانها النسبية ، أى أن هذه المفردات لا تشير في فكرنا إلى حل ميتافيزيقي حدى ، فإذا ما تحدثنا عن عقلية جنس من الأجناس ، أو عن الروح الإسلامية أو العبقريّة الآرية ، فلن نقصد إلا ما يشار إليه هذه الأيام في علم النفس التحريبي بكلمة الخواص . أى مجموعات داخلة من الظواهر أو من النزعات والميول ، ولصارة أخرى مجموعات من ظواهر هي بالقوة وتكون بالفعل مجرد اجتماع هذه الظروف التي تسمى سبب الظاهرة في العلوم المبنية على الملاحظة . ويجب أيضا أن نتخذ عبارة دوام هذه المجموعات بمعنى لشي كذا .

هذا النظام من الظواهر والنزعات ، الذى سلسميه عقلية أو روحا عبقريّة خاصة بشعب من الشعوب أو جنس من الأجناس ، سيبدو لنا خلال أحيال متتالية داصبة أو طابع ثابت نوعا ما . ومع هذا فسيثبت لنا في نفس الحين أنه سائر في طريق التعديل والتغير المستمر ، قال أى مدى سيستمر هذا التحول ؟

(١) راجع « هنري بواسكار » ، « لكتابه » العلم والافتراض » باريس عام ١٩٠٢ ، وفي كتابه الآخر « قبة العلم » باريس عام ١٩٠٥ م

(٢) وفي بعض النظم النعجة قد يكون مامل الجادبية مختلفا فيما يتعلق بالمجموعات النعجة المأمصة التي : كلها منها فيما سبق والتي لم يحل بعد . « إمبل بيكار » ، فى كتابه « العلم الحديث وحالته الحاضرة » ، باريس عام ١٩٠٥ م ، ص ١٤٢ .

هل لنا أن نقول إنه سيتجاوز بعض الحدود ، بحيث إن أكبر التغيرات والتحويلات التي ستمر على طرز (type) معين من الشعوب البشرية — طالما يظل تقيا من كل امتزاج — تؤدي دائما إلى تغييرات منظمة قليلا أو كثيرا في موضوع أو مسألة (thème) معينة ؟ أو هل التحول قد ينال حتى من المميزات الأساسية لهذا الطرز ، فيغير طبيعته تغييرا جوهريا ، أو قد يحوله إلى عكس طبيعته ؟ أو بعبارة أخرى ، ما هو أصل الطرز الشعبية البشرية ؟ فهل هي عبارة عن أجناس فطرية أولية غير قابلة للتحول كما كان منصورا في الماضي ، وأنها قابلة للتغيرات السطحية لحسب بفعل التأثيرات البيئية ، ثم تعود إلى طبيعتها الأولى عردة تامة أو غير تامة من تلقاء نفسها إذا ما انتهى فعل هذه التأثيرات ؟ (١) أو هل هذه الطرز الشعبية البشرية ليست إلا نتاج البيئات المختلفة التي تعيش فيها ، فهي شأنها شأن هذه البيئات التي تغير عنها قابلة لتحويلات غير محدودة ؟

سنترك الباب مفتوحا أمام جميع هذه الأسئلة الغامضة الميتافيزيقية الجدلية ، وسنقتصر بحثنا على ميدان العلم الوضعي . بل هناك مسائل قد تقبل البحث العلمي ، ولكنها تامة وصعبة جدا ، لتطرحها بالنسبة إلى معارفنا الحالية شيئا آخر غير الحلول الافتراضية ؛ لذلك سنضرب عنها صفحا أيضا ولا نقاولها هنا بالبحث والدراسة . مثال ذلك فيما يتصل بتطور مجموعة الظواهر والميول ، التي نسميها عقلية جنس من الاحساس أو روحه أو عبقريته ، ما هو النصيب الذي يكون في ذلك للامتزاج بالدم الاجبي ، هو ما يحدث حيا بطريقة مستمرة ؟ وما هو نصيب الأثر العقلي والمعنوي لصفة طامه الذي 'تحدثه الشعوب المتطورة ؟ وما هو نصيب اختلاف البيئة النامي عن الهجرة أو التغيرات الجوية والجغرافية والاقتصادية . . . ؟ وما هو أحيانا أثر نم الجنس ثم اذاتبا وميوله نحو الدم أو الانحلال ، وهي ميول قد تظهر دون أي تأثير تمديلي واقع من شعوب أخرى أو من ظروف خارجية ؟

لنا نسعد هذه المسائل . لا لآب تبدو لنا لآر غير قابلة للحل بطريقة علمية حقيقية ، بل لأنها لا تهم مباشرة المعسكرة أو النظرية التي تزيد الدافع عنها . فالذي نقصده أخيرا هو العلم بالمعنى الوضعي جدا والنسي جدا ، وحتى فكرة الفانود الطبيعي لا تحمل لها إلا قيمة نسبية . ولما كنا نجهل إذا كانت القوانين لا تتغير قط عصى لؤس ، مثل طرز الشعوب ومثل كل الكائنات ، فحين لا نحرؤ على أن نرى فيها شيئا أكثر من نصير مقارب للتطور العالي حتى يقوم الدليل على الصدق من هذا .

(١) نتحدث أنفسنا أمام تصور (فهم) حديث نسبيا من هذا النوع عند بحث وجهة نظر ريبان في لغة الاجناس السامية ودانها وهيرتها .

وفيما يتعلق بالجنس خاصة ، سنتعمل هذه الكلمة عند التحدث عن الانسان بالمعنى النفسى أو الاجتماعى ، لا بالمعنى الحيوى (البيولوجى) ؛ فيتميز بذا اعتبار الجنس بهذا المعنى جماعة من الأفراد لا يتشابهون فى أحاسيمهم ، بل يتشابهون فقط فى أرواحهم ؛ فهم لهذا تركيب أصلى (Originale) من عواطف وتصورات وعقائد وميول ذوقية وعقلية ودينية وأخلاقية واجتماعية . ومن الممكن أن يتسع الجنس ، فاندماج بعض الأجانب فيه ، فلا يكون لذلك جماعة مغلقة ، بشرط أن يكون هؤلاء من أجناس اجتماعية قريبة نوعا ما حتى يتم الاندماج بيسر وسهولة .

فالجنس بهذا المعنى هو عبارة عن مجموعة كبرى تتمثل فيها روح واحدة وعقلية واحدة وعبقرية واحدة أصلية نوعا ما ، وهو لذلك يستطیع ، بلا تغير محسوس فى مميزاته الأساسية ، أن يستمر قائما خلال عدد كبير من الأجيال المتوالية ، بل يستطيع أن ينمو - كما رأينا - نوعا محسوسا بامتصاص آخرين من الأجانب مع احتفاظه بمميزات الروح التى تحمل منه وحدة وطرازا مستقلا أصليا .

وأخيرا ، إنه لا يسعنا إلا أن نحيل القارئ إلى تلك الصفحات القيمة التى خصصها «رينان» لدراسة موضوع الجنس هذا ، وخصوصا إلى المباحث التى يجب أن تترجمه للحكم على بميزات جنس من الأجناس أو شعب من الشعوب ، فقد وصل « رينان » إلى ملاحظاته وآرائه بمحاولته استخلاص المميزات العامة للشعوب السامية (١) . ولا يسعنا لذلك إلا الاعجاب بعبقرية هذا العقل العميق ، حتى أننا نقبل النتائج - فى مجموعها - المتعلقة بالخواص المميزة للجنس السامى ، التى أداء إليها تحليله العميق ، وإن كنا نرى أنفسنا مضطرين إلى مخالفته فى نقطتين فقط ، ولذلك سنحاول تعديل رأيه أو إكماله أو إنهاء بعض التحفظات ؟

« الحديث موصول »

محمد يوسف موسى

المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

(١) راجع « رينان » فى مكتبته : تاريخ هام وطريقة مقارنته للفئات السامية الطيبة الرابعة - وخصوصا

١ - نظرية المعرفة عند الفارابي

أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلق بن طرخان الفارابي نسبة إلى مدينة طراب وهي إحدى مدن الترك فيما وراء النهر ، فيلسوف المسلمين ، والمعلم الثاني . فهو إلى فلاسفة الإسلام كما كان أرسطو - المعلم الأول - إلى فلاسفة اليونان . سُمِّلَ الفارابي : من أعلم أنت أم أرسطو ؟ فقال : لو أدركته لكنت أكبر تلامذته .

يقص علينا ابن سينا أنه حفظ كتاب مابعد الطبيعة لأرسطو عن ظهر قلب دون أن يفهمه إلى أن وقع إليه كتاب الفارابي " تحقيق فرض أرسطو في كتاب مابعد الطبيعة " ، فانفتحت له مغاليق فلسفة أرسطو . فهذه شهادة ابن سينا - وهو الفيلسوف صاحب الصدارة في الفلسفة - للمعلم الثاني الفارابي .

توفي عام ٣٣٩ هـ في دمشق في صحبة سيف الدولة الحمداني الذي أكرمه وعرف موصله في العلم ومنزلته من الفهم .

وله تأليف كثيرة منها " مقالة في معاني العقل " ، فنستخلص منها رأيه في المعرفة . وقد تأثر الفارابي خطي أستاذه أرسطو في هذا الصدد ، مع بعض التنوير كما يجري عليه أغلب المعصرين . ونعني في هذا المقال ببيان أوجه الخلاف بين المعلمين .

قال الفارابي عن العقل إن اسمه يطلق على أشياء كثيرة « الأول الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه مائل . الثاني العقل الذي يردده المتكلمون على أنفسهم فيقولون هذا مما يوجب العقل . يعبه العقل . الثالث العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب البرهان . والرابع العقل الذي يذكره في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق . والخامس العقل الذي يذكره في كتاب النفس . والسادس العقل الذي يذكره في كتاب - بعد الطبيعة (١) » .

وقد أحسن الفارابي صفاً بالذات على معنى العقل الثاني على لغة الجمهور الذين « يعنون بالمعامل من كان فضلاً جيب - الروفة في استعاضة ما ينبغي أن يؤثر من خير أو ينجس من شر . »

وكذلك أحسن صفاً تعريف معنى العقل عند المتكلمين حتى يَسْتَفِيَّ اللبس عن هذا اللفظ وما يدل عليه من معان مختلفة . حين يستعمل في الفلسفة . والمتكلمون « إما يعنون به المشهور في مادي الرأي عند الجميع . فإني مادي الرأي المشترك عند الجميع أ . الأكثر يسمونه العقل » .

(١) كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين الفارابي به ثاني رسائل مطبعة السعادة ١٩٧٠ ص ١٠٠

ولا يخلو هذا التنبية الذي لحا إليه الفارابي من سبب ؛ ذلك أن المتكلمين - كما يقول الفارابي - « يظنون بالعقل الذي يرددونه فيما بينهم أنه هو العقل الذي ذكره أرسطو في كتاب البرهان ، ولكيك إذا استقرت ما يستعملونه من المقدمات لأول مجدها كلها مقدمات مأخوذة من بادي الرأي المشترك » .

وعند الفارابي أن العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب البرهان « إنما يعني به قوة النفس التي بها يحصل للإنسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لاعتق قيس اصلا ، ولا عن فكر ، بل بالفطرة والطبع ، أو من صباه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت وكيف حصلت » .

ومن الواضح هنا أن الفارابي يعتقد بأن المقدمات الكلية الضرورية موجودة في العقل بالفطرة . ولكن الوجه الثاني للمسألة ، وهو ما ذكره من أنها تحدث في الصبا من حيث لا يشعر المرء من أين أو كيف حصلت ، يبين لنا أن الفارابي لا يجزم بفطرة الأوليات والبدئيات ، بل يجوز حدوثها بالكسب دون أن يعرف حلا صحيحاً لهذه المسألة . وهذا الموقف يختلف عن موقف غيره من الفلاسفة مثل ابن سينا ، وقد رأينا في البحث السابق كيف يجزم بذلك بما لا يحتمل الشك في أكثر كتبه .

غير أننا إذا تصفحنا ما كتبه الفارابي في مواضع أخرى من مؤلفاته ، وجدنا أنه يميل إلى تبني المذهب الثاني ، ويتمسك له الأدلة ، ونعني حصول المعرفة البدئية عن كسب لاهن فطرة .

قال بصدد الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو ما يأتي ، وذكر هذا النص الطويل لما له من أهمية في الموضوع الذي نحن بسبيله . « فنقول من البين الظاهر أن الطفل نفساً مأللة بالقوة ، ولها الخواس آلات الإدراك ، وإدراك الخواس إنما يكون للحزئيات ، وعن الحزئيات تحصل الكلبيات . والكلبيات هي التجارب على الحقيقة عبر أن من التجارب ما يحصل من قصد . وقد جرت العادة بين الجمهور بأن يسمى التي تحصل من الكلبيات من قصد بتقدمة التجارب . فآما التي تحصل عن الكلبيات للإنسان لاعتق قصد فلما أن لا يوجد لها اسم عند الجمهور لأنهم لا يعنونوه ، وإما أن يوجد لها اسم عند العلماء فيسمونها أوائل المعارف ، ومبادئ البرهان ، وما أشبهها من الأسماء . وقد بين أرسطو في كتاب البرهان أن من فقد حساً ما فقد فقد علماً ما . فالمعارف إنما تحصل في النفس بطريق الحس . ولما كانت المعارف إنما حصلت في النفس عن غير قصد أولاً فإولاً فلم يتذكر الإنسان - وقد حصل جزء وجزء منها لذلك قد ينوم أكثر الناس أنها لم تزل في النفس ، وأنها تعلم طريقاً غير

الحس . فإذا حصلت من هذه التجارب في النفس صارت النفس ماقلة ، إذ العقل ليس هو شيئاً غير التجارب (١) .

وهكذا يعضى بنا الفارابي في هذا التحليل البديع مؤيداً نظريته حتى ينتهي إلى تعليل رأى أفلاطون المشهور « العلم تذكر والجهل والنسيان » بأنه تذكر ما كا في نفسه قديماً أي ما اكتسبه منذ العبا .

وتظهر حيرة الفارابي في مقدمة كتاب تحصيل السعادة حيث يقول : إن « المعلوم منها ما يحصل للانسان منذ أول أمره من حيث لا يشعر ولا يدري كيف ومن أين حصلت وهي المعلوم الاول ، ومنها ما يحصل بتأمل وعن الحس واستنباط وعن تعليم وتعلم » (٢) .

كيف ومن أين حصلت العلوم الاول ؟

أجاب الفارابي عن هذين السؤالين بشكل آخر في كتاب « آراء أهل المدينة الفاضلة » . ونقصد بالشكل الجديد أنه تحليل فلسفي للموضوع بينما ما جاء في كتاب الجمع بين رأى الحكيمين تحليل تقسائي أو « بيكولوجي » . وخلاصة رأى الفارابي أن الأصل المعتقدات الأولى المحسوسات ، ولكنها لا تخرج إلى منزلة المعتقدات إلا بمساعدة العقل الفعال . وإليك نص ما ذكره زيادة في الايضاح والبيان . « وفعل العقل المفارق في العقل الميولاني شبيه فعل الحس في البصر فذلك معنى العقل الفعال . ويسمى العقل الميولاني العقل المنفصل . وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزلته منها منزلة الضوء في البصر ، حصلت المحسوسات حيث عن التي هي محفوظة في القوة المنتخبة معقولات في القوة الناطقة . وتلك هي المعتقدات الأولى التي هي مشتركة لجميع الناس ، مثل أن الشكل أعظم من الجزء ، وأن المقادير المساوية لشيء الواحد متساوية » (٣) .

ونعود إلى الكلام عن أنواع العقول الأخرى التي ذكرها الفارابي في شيء من الإيجاز : العقل الذي ذكره أرسطو في كتاب الأخلاق فالمقصود منه العقل العملي الذي يحصل بالمواظبة على اعتياد شيء ، وعلى طول تجربة شيء . وهذا العقل « يريد مع الانسان طول عمره ... وينفاضل الناس في هذا الجزء من النفس الذي سماه عقلاً تفاضلاً متفاوتاً » . أما العقل الذي يذكره أرسطو في كتاب النفس فإنه جعله على أربعة أنحاء : عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، وعقل فعال .

(١) للرجع السابق ص ٢٠ (٢) تحصيل السعادة لفارابي - حيدر آباد الهند - ١٣٤٥ هـ ص ٢

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة - مطبعة النيل بمصر - ١٣٢٣ هـ - ص ٦٤ ، ٦٥ .

والعقل بالقوة هو الاستعداد لا تتراع « ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صورة لها » .

والعقل بالفعل هو حصول صور الموجودات « فإذا حصلت فيه العقولات التي انتزعت عن المواد صارت تلك العقولات معقولات بالفعل » ، وقد كانت قبل أن تنزع عن موادها معقولات بالقوة » .

وهنا يلاحظ الفارابي أن العقولات التي كانت بالقوة معقولات تختلف عن المعقولات بالفعل ، لأنها حين كانت بالقوة فهي « صور في مواد من خارج النفس » . وإذا حصلت معقولات بالفعل فإن « وجودها في نفسها ليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل » . وسبب ذلك « هو ارتداع كثير من المفولات «ها كالآين والكيف ... الخ» (١) .

« والعقل بالفعل متى عقل المعقولات التي هي صور له من حيث هي معقولة بالفعل صار العقل الذي كنا نقوله أولاً إلى العقل بالفعل هو الآن العقل المستفاد » .

ثم أورد الفارابي فقرة خاصة بالعقل الفعال قائلا : إنه « صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلاً ... » وهو الذي حمل المعقولات التي كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل ، وسبب العقل الفعال إلى العقل الذي بالقوة كمسبة النفس إلى العين التي هي بصر بالقوة عادت في الظلمة » .

هذا ما أثبتته الفارابي نسبة لأرسطو وأخذاً عنه . فإلى أي حد فهم الفارابي أرسطو ؟ وهل هذه الآراء هي حقاً آراء أرسطو أم آراء المعسرين الذين جاءوا بعد أرسطو ؟

هذا ما نذكره في مقال آخر ؟

الدكتور

أحمد فوزي الدهواني

من الكلام البليغ

قال علي بن الحسين : المرء يفسد الصداقة القديمة ، ويحلل العقدة الوثيقة ؛ وأقل ما فيه أن تكون به المغالبة ، والمغالبة من أمتن أسباب القطيعة .

روى أن علي بن موسى أصيب بمصيبة ، وهو من أهل البيت النبوي ، فسار إليه الحسن ابن سهل فقال له . إنا لم نأتك معزى ، بل جئناك مقتدين ، فالجده الذي جعل حياتكم للناس رحمة ، ومصائبكم لهم قسوة .

الإتياع

الإتياع مما جرت عليه العرب في كلامها ، وعنى العلماء ببيانها وبحته . وهو يؤكد الكلام ويشد منه ، وروى أن بعض العرب سئل عن ذلك فقال : « هو شيء تنيد به كلامنا (١) » . وتدفع إليه حاجة المبالغة في الشيء ، وفيض الإحساس به ، والرغبة في تمكينه . وقد يقرب منه قوله تعالى : « وهم يسهون عنه وينأون عنه » .

والإتياع فيما أبان عنه ابن فارس « أن تتع الكلمة للكلمة على وزنها أو روثها (٢) » إشباعاً وتأكيذاً ؛ وذلك قولهم : ساعب لأغب ، وهو تحبّ صَب ، وخراب يباب . والتعبير بأو يفهم أن الاتفاق في الوزن والروى معاً لم يلزم في هذا الباب . والمنتهى لأمثلة الإتياع لا يرى ما اختلف فيه الوزن ، وإنما يحمد ما اختلف روثه ، نحو جديد فشيب . ولكن الحق أن هذا الأخير ليس من الإتياع كما سيأتي . وعلى ذلك يطرّد قول القائل في أماليه : « مذهبهم في الإتياع أن تكون أواخر الكلم على لفظ واحد مثل القوافي والسجع » . وفي فقه اللغة للشماخي العبارة السابقة وفيها الواو بدل أو . وقد علمت أن الاتفاق في الوزن لا بد منه ، وبذلك يصرح السبكي في قوله (٣) : « فالتابع من شرطه أن يكون على زنة المتبوع (٤) » .

ورى من أمثلة الإتياع : قسم وسيم . والتابع هنا له معنى مستقل التابع له ، وله اشتقاق معروف ، فالقسم من القسامة والوسيم من الوسامة ، وهما يرجعان إلى الحسن . غير أن الغير إيراد نحو هذا من الإتياع وقصر الإتياع على ما يكون فيه الثاني في معنى الأول غير معنى به معنى خاص كما في ساعب لأغب وعطشان لعطشان ، وإن صح أن يكون للأغب معنى وهو من به القيوب ، ولنعطشان معنى المتردد القلق ، من قولهم : ما به لطيش أى حركة ، فإن القيوب والقلق لا يقصد إليهما من العبارتين السابقتين .

وقد سبق إلى توهين القول بالإتياع في نحو قسم وسيم الزجاج إذ يقول : « ليس وسيم إتباعاً لقسم ، كما أن قولهم : مليح صبيح ليس صبيح فيه إتباعاً للمليح ، وإنما يكون اللفظ مقضياً عليه بالإتياع إذا لم يكن يفرد كقولهم : عطشان لعطشان ، فنطشان لا يفصل من عطشان ،

(١) وتد التي يندب تبت (٢) الروى حرف التنافية (٣) مما نقله عنه السيوطي في اللزهر

(٤) وقد رأيت في كامل اللبرد - ص ١٥٠ في الكلام على راضع : « وقوم يقولون هو توكيد للشيء كما يقولون حاتم ناعم وحسن يسر وعطشان لعطشان وأجمع أكتع » . وأت ترى من هذا أن الإتياع جرى عنه هؤلاء في غير اتفاق في النور والروى ، إذ جعلوا من هذا الباب ثبم راضع .

ولذلك قيل في نحو هذا إتياع لآء لأممى له إذا جئ به وحده ، فأما وسيم فقد جاء دون قسم .

وكذلك انتقد الزجاج هد مضيع مُسيع من الإتياع فقال : « ليس مسيع إنباعاً لمضيع ولا سائع إنباعاً لضايع ، فانهم يقولون : صاعت الناقة وساعت ، وناقة مضيع ومسياع ، وقد صاعت تسوع ، وإنما غر من قال إنه إتياع قولهم مسياع ، وأصله من الواو (١) فتوهوا أنهم قلبوها ياء إنباعاً لمضيع ، وكيف ذلك وهم يقولون مسياع مضيع فيقدمون مسياعاً على مضيع ، وإنما قالوا مسياع وأصله مسواع لأنه من ساع يسوع على وجهين : إما أن تكون معاقبة فقد معمنا بناقة مسواع ، وإما أن يكون شاذاً . »

فالاتباع عند الزجاج - وهو ما ينبغي امتثاله والمصير إليه - أن تنبع الكلمة الكلمة على وزنها وروبوها ، وليس الكلمة النابعة أن تفصل من المتبوعة ، فإذا فصلت زایلها الغرض الذي سيقت له ، فن ذلك أسوان أنوان وشيطان ليطان . ولا ينبغي النظر إلى القول بأن أنوان وصف من أتا يأتو وهي لغة في أتى يأتى ، ومن شواهدنا قول خالد بن زهير :

يا قوم مابل أنى ذؤيب كنت إذا أتوته من غيب
يشم عطفي وعس نوبى كأننى أوبتسه يربى

ودلك أن فعلان لا يتقاس من الفعل المتعدي ، فلا تقول من أكل أكلان ولا من شرب شربان ، فلا يفصل أنوان عن أسوان ، فلا تتكلف له معنى غير معنى أسوان ، وكذلك ليطان ، وإن كان في اللغة بمعنى الالتصاق ، إلا أنه لا يكون منها ليطان أو لوطان ، ولو استقل أنوان وليطان خرج الأمر من باب الإتياع على ما حقق أبو إسحاق . وعلى ذلك فلسنا مع القائل ومن نهج منهجه في الخامس التأويل والإبعاد فيه لمعى النابع .

وانظر لما يقول في حسن بن : « يجوز أن تكون النون في بس رائدة كما زادوا في قولهم امرأة تخلبن (٢) ، وهي الغلابة ، وناقة علجن من التعلج وهو الغلظ ، وامرأة مسمعة نظرة ومسمعة نظرة إذا كانت كثيرة النظر والاستماع ، فكان الأمل في بسن بساً ، وليس مصدر بسى السويق أبسه لنا فهو مبسوس إذا لنته بضمن أو زيت ليكل طيبة ، فوضع البس موضع المبسوس وهو المصدر ، كما قلت هذا درهم ضرب الأمير تريد مضروبه ، ثم حدثت إحدى السنتين وزيد فيه النون وبني على مثال حسن ، فعناء حسن

(١) السباع وهو الطير ، وماء الالتاء في اللطير ، وما يلي في الطير إلى مسياع ، وعلى ذلك قالوا

في مسياع أصلية .

(٢) هذا ما رواه القائل . ويرى ابن السكيت - كما قال السسان - أن المبتدئة الحقة ، وكأنها من

مقلوب الخبل .

كامل الحسن . وأحسن من هذا المذهب الذي ذكرناه أن تكون النون بدلا من حرف التضعيف ، لأن حروف التضعيف تبدل منها الياء مثل تظنيت وتقصيت وأشباههما مما قد مضى ، فلما كانت النون من حروف الزيادة كما أن الياء من حروف الزيادة ، وكانت من حروف البدل كما أنها من حروف البدل ، أبدلت من السين ؛ إذ مذهبهم في الإتيان أن تكون أواخر الكلم على لفظ واحد مثل القوافي والسجع ، ولتكون مثل حسن . ويقولون : حسن قسن ، فعمل بقسن ما عمل ببسن على ما ذكرناه ، والقسن تنبثق الشيء وطلبه ، فكأنه حسن مقسوس أى متسوع مطلوب . ويقول القائل أيضاً في كثير تحجير : « البحر لغة في السجل ، هو العظيم . كما قالوا وجاب منه ووحرت منه . ولو كان كذلك لم يكن من باب الإتيان ، فإن العظم غير الكثرة ، فقد يكون العظم في غير الكثير فلا تتحقق المبالغة والتأكيد المقصودان من الإتيان . وعلى ذلك فلا ينبغي أن تتطلب للتابع معنى وتكلف له اشتقاقاً ، وإنما هو في معنى الأول كما سبق .

وإذا ثبت أن التابع ليس له معنى يبرده التابع ويبقى له احتقالات ، فهل معناه معنى الأول أو لامعنى له في نفسه ؟ احتمالان حائزان هما ، والتوكيد على الأول من قبيل التوكيد اللفظي ، والتابع هو لفظ المتبوع أحدث فيه بعض التغيير تحجناً لنقل التكرار . وعلى هذا الرأي ابن حمى فيقول (١) : « وقع الإتيان في كلامهم نحو شيطان ليطان لأهم أرادوا أن يؤكدوا الكلام فكرر هو إعادة اللفظة بمعنى ففعلوا بعض حروفها ، وتركوا الأكثر ليعلموا أنهم في تركيب الأول كما قالوا قام القوم أجمعون أكتفون أبصعون ، ففسروا بعض الحروف وتركوا بعضاً ، ليكون فيه ضرب من التكرار ، وليضاهى الأول بعض الخلاف ، فإذا كانوا قد قالوا ضربت زيداً ضربت ، وضربت زيداً زيداً فيها حكاية سيبويه ، فتغيير بعض اللفظ أسوخ وأحسن » .

والاحتمال الثاني أن التابع لامعنى له . ووجه التوكيد على هذا أن اللفظ به يحبس السامع حيناً عند معنى الكلمة المتبوعة فيقرر هذا المعنى في ذهن السامع فيحصل التوكيد المطلوب . هذا الاحتمال وإن جاز في النظر اللغوي لا يجوز في النظر النحوي ، فإن التابع كلمة ، وهي لابد أن تدل على معنى ، فالرأي الأول هو المنصور الراجح .

والتابع لا يفصل عن المتبوع بالمعطف ، إذ كان إياه ولا يقولون قائل إن المعطف يأتي بين المترادفين نحو قوله تعالى : « إنا أشكو بني وحزنى إلى الله » ، وقول الشاعر :

... ..
والنبي قوطاً كدباً ومينا

فإن ما بين التابع والمتبوع ما بين اللفظ ونفسه ، فكما لا يجوز أن تقول جاء زيد وزيد وأنت تريد جاء زيد ، لا يصح أن تقول هذا حسن وسن .

(١) شرح تهرير للزاني ، مبحث ناه الاحتمال .

ولما ذكرنا من أن لا يفصل بين التابع والمتبوع بالواو قال أبو عبيد في غريب الحديث «إن قولهم حياك الله وبياك ، وقول العباس في رزم : هي لشارب حل وبل ، ليس من الإتياع لمكان الواو» . على أنه في الغريب المصنف لم يلتزم هذا ، فتراه يعد من الإتياع قولهم : ماله عافطة ولا نافطة ، وحظيت المرأة عند زوجها وبغيت . وجاء بالصلاة والنلالة . وأنت ترى أن العطف والعمل والمصدر إذا كان لا يمكن الوصل بغيره ، فأما في الأسماء فإن الوصل بالإتياع على الوصفية وغيرها ، وهذا يقضى بإخراج حل وبل من الإتياع وإدخال حياك الله وبياك في الإتياع .

والنغير الذي يحدث في التابع ليس له قانون يلتزم ، فلا يتبع طريق الإبدال ، ففي حسن بن جاهد الباء بدلا من الحاء وليس بينهما من قرب المخارج ما يجعلهما من حروف التبادل ، وأكثر ما يكون التغيير بإبدال الحرف الأول ، وقد يكون ما كثر من ذلك نحو كثير بحير ، ولحم غريض أبيض ، وكثير بذو .

ولا يصح أن يعد من الإتياع الكلمات المركبة نحو خازنار لصوت القباب ، وحبص بيص ، فإن الكلمتين في نحو هذا امتزجتا فصارتا كلمة واحدة ، ولا يقال فيها تابع ولا متبوع . وكذلك لا يعد من الإتياع نحو يوم أيوم وليل أليل ، فإن هذه أوصاف مستقلة ليست على وزن المتبوع ولا على رويه .

والإتياع فيما يظهر مما عي ليس لنا أن نتعمل منه ما لم يرد عن العرب ، فإنه جار كما تقدم في البذل على طريقة غير مرسومة ومتهج غير معبد ، ومن ثم عي العلماء بندوقين ماورد عن العرب في هذا الباب . وكان حسبهم لو كان قياسا أن يبينوا قياسه ووضحو خطئه . ومن ألف فيه ابن فارس ، مما الإتياع والمزاوغة ، وقد طبع في ألمانية ، ومنه نسخة في دار الكتب المصرية . والسيوطي كتاب «إلماع في الإتياع» ذكره صاحب كشف الظنون ، ويبدو أنه اختصره من كتاب ابن فارس ؟ محمد علي النجار

المدرس بكلية اللغة العربية

من كلام الأشرف

قال موسى بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه :

إذا ما لم أقبل من الدهر كل ما	تكرهت منه طال عني على الدهر
إلى الله كل الأمر في الخلق كلهم	وليس إلى الخلق شيء من الأمر
نعودت من الضر حتى ألفت	وأسلمت طول البلاء إلى الصبر
ووسع صدري للأذى إلا أني بالأذى	وإن كنت أحيانا يضيق به صدري
وصبري يأسي من الناس راحيا	لمرعة لطف الله من حيث لا أدري

الجاحظ والبيان العربي

- ٣ -

١ - كان قمرى في حياته الأولى ذوق وفهم طبع ، وكانوا بهذا الطبع وذلك الذوق وفى مثل يشتهم البدوية فى غنى من العرح والتحليل والتوجيه والتمايل لأحكام النقد الأدبى ولأصول البيان العربى ، ومداهه واتجاهاته . كانوا يسمعون النص الأدبى فيوحى إليهم طمهم بكل شئ ، وبرون من يسمع منهم ويأخذ عنهم فى غنى بذوقه وطبعه عن كل شئ ، ولذلك بقيت أصول النقد والبيان بعيدة عن البحث والدراسة والتقرير .

وفى ظلال الحياة الإسلامية احتلكت العناصر وتمارجت الثقافات ونجاورت الطبائع والأذواق ، فمرت العدوى فى البيئة العربية الخالصة ، وظهرت فى مظهر من الفكرة المستهجنة ومن الخطأ المردد فى اشتقاق بعض الكلمات العربية وتصريفها وفى إعرافها وأشكال الحروف الواجبة لها ، فمرت بين علماء الدين والعربية روح من الجحد والافسدام والزعزعة التى صممت على تلافى آثار هذه العدوى حتى لا تمس العربية فى صميمها وفى كتابها المقدس الحكيم ، وظهرت لذلك الدراسات النحوية ثم القوية بمظهر حاد لا واة فيه . بيد أن ذلك لم يثن رجال الأدب عن غايتهم ، ولم يحل بينهم وبين اتجاهاتهم وطوائفهم ، فكثرت النقد الأدبى ودخلته روح جديدة من البحث والتوجيه والتحليل ، وتكونت من ذلك أصول أدبية موجزة لها قبحتها فى الأدب والنقد والبيان .

٢ - وبعد أن أصبح التفكير الإسلامى وغباه من البحث والدراسة فى تقويم المسان العربى وتصحيح الملكات العربية فى النطق والهجاء ، انجبه رجال العربية - مع مسانهم للدراسات العربية والقوية - الى الدراسات الأدبية والبيانية ، حرصا على إرضاء ملكاتهم وأذواقهم ، وتمشيا مع التطور الفكرى والترف العقلى فى دراسة العربية وآدابها ، ومسايرة لروح البحث الجديده المتجلية فى الثقافات الأخرى التى امتزجت بالثقافة الإسلامية ، والتى كان لها الأثر والخطر فى إثارة مشكلات الأدب والبيان ، وفى بحث عناصر بلاغة الكلام ، وفى توجيه أذهان الكتاب والأدباء الى المحدثى المقبول من الأساليب وطرق الأداء وفى التفكير والمعنى ، وفى مراعاة شتى المعامات وسائر الأحوال التى يجب على الأديب والخطيب والكتاب والشاعر مراعاتها والالمام بها . وكانت عناصر الثقافة البيانية والأدبية إذ ذاك تتحلل فى طبقتين :

(١) طبقة رواة الأدب العربى من البصريين والكوفيين والبغداديين ، الذين كانوا

يروونه إشباعاً لنهم فطرم وأذواقهم الأدبية العربية الخالصة ، من أمثال - خلف والأصمعي وأبي عبيدة وأبي زيد ويحيى بن نجيم ومحمرو بن كركرة وابن سلام ، وأستاذهم أبو عمرو بن العلاء أعلم الناس بالعرب والعربية (٢٠٦ / ١ بيان) ، ومن طامة درواة الأدب والبيان الذين لا يقومون إلا على الألفاظ المتخيرة والمعاني المستخبة ، وعلى الألفاظ العذبة والمفارج السهلة والديباجة الكريمة ، وعلى الطبع المتمكن والسبك الجيد ، وعلى كل كلام له ماء ورويق ، وعلى المعاني التي إذا صارت في الصدور صهرتها وفتحت لسان باب البلاغة - كما يقول المجاhez - دون التحوين الذين ليس لهم غاية إلا كل شعر فيه إعراب ، والآخريين الذين لا يقومون إلا على كل شعر فيه الشاهد والمثل ، والغويين الذين لا يروون إلا كل شعر فيه غريب (٢٢٤ / ٣) . ويجوز أن هذه الطقة الشعراء الذين طارت شهرتهم في آفاق الأدب العربي أمثال ابن هرمة وبنار وصالح بن عبد القدوس وأبي نواس وأبي المعتاهية والسيد الحميري وأبان اللاتقي ومنصور المعوي وسلم الخاسر وابن أبي عيينة ويحيى بن نوفل وحلف بن خليفة وعبد ابن بشير والمناجبي ومسلم وأبي تمام (٥٤ ج ١ بيان) ، وغيرهم من الخطباء ورجال الأدب والبيان من بيت بني هاشم وبني العباس ومن رجال الفرق الأدبية والسياسية والدينية لاسيما المعتزلة وفرق المتكلمين الذين رأهم المجاhez فوق أكثر الخطباء وأبلغ من كثير من البلغاء (١٠٦ ج ١ بيان)

(ب) طبقة الكتاب الذين لم ير المجاhez قوماً قط أمثل طريقة في البلاغة منهم ، والذين انمساوا من الألفاظ ما لم يكن متوعراً وحشياً ولا ساقطاً سوقياً (١٠٥ ج ١) ، ورأى المجاhez البصر بهذا الجوهر من الكلام فيهم أعم (٣٢٥ ج ٣) ، وحكم مدحهم في نقد البيان (٢٤٠ ج ١) ، وكان حلهم من عناصر أحيية من الفرس والروم والسريران والقط من الذين فبعوا لغاتهم وبلغتهم ثم قرأوا البيان والبلاغة العربية وأداسها وأخذوا يحدثون في اللغة العربية مذاهب جديدة في السكناة والأدب والبيان ويدعون إلى آراء خطيرة تحس لذوق الأدبي وترضى انجهاات الحصاراة والترف العقلي والاحتشاع الذي داخل البيئة العربية ممددة القرن الثاني ، كما أخذوا يلحقون مذاهبهم الأدبية العامة لتلاميذهم والمشايعين لهم من شعراء الأدب كما ترى في محاصرة بشر بن المعتز المتزلى م سنة ٢٠٥ في أصول البلاغة التي يقول المجاhez عنها : « إن شرا من إبراهيم بن حلة وخرمة وهو يعلم القتيان الخطابة فوقف بشر ، فظن إبراهيم أنه إنما وقف ليستفيد أو ليكون رجلاً من المطارفة لبشر . اصبروا عما قال صفحا واطووا عنه كصفحا ، ثم دفع إليهم صحيفة من تحميره وتنميقه في أصول البلاغة وعناصر البيان (١٠٤ ج ١ بيان) . ومن رجالات هذه الطقة أبو العلاء سالم مولى هاشم بن عبد الملك وعبد الحميد الكاتب أو الأكبر كما يقول المجاhez (١٥١ / ١ بيان) وعبد الله بن المنفع

وسهل بن هارون والحسن بن سهل والفضل بن سهل ويحيى بن خالد وجعفر بن يحيى وأيوب ابن جعفر وأحمد بن يوسف وعبد الملك الريات وصهر بن مسعدة وسوام من كتاب الدولة الذين صعدوا نفهم وبلاغتهم الى أرقى المناصب في الخلافة الإسلامية ، وكان لهذه الطبقة أثرها في بحث عناصر البيان وبلاغة الكلام ورسم المذاهب الأدبية التي توائم ذوق بيتهم وعصرهم مما زاه مبنوئنا في كتاب البيان والتي لا تخرج عن أحكام الذوق الأدبي السليم ولا يعتمد أصحابها فيها مذاهب العلماء في الشرح والتحليل .

٣ — وظهر الجاحظ والبلاغة العربية تفيض سحرا وقوة وروعة ، سواء في خطب الخطباء وشعر الشعراء ورسائل الكتاب ومحاضرات المحاضرين وحدل المجادلين ، كما ظهر وعناصر البيان العربي تكاد تخطو في طغولتها نحو الغاية وتسير في هدى العلم والذوق الى منزلتها من الوضوح والفايز والاستقلال ، فدحل الجاحظ الممعة وتوسط الميدان وسار أبه أبطال المعلمين .

أما الجاحظ في بلاغة بيانه وحللة أسلوبه وحلاوة منطقته واستقلاله بمذهب خاص في الكتابة والبيان فهو في ذلك ليس له نظير ولا ينكره عليه أحد ، ونحن ماوسم بهيخ الكتاب . وأما الجاحظ في وضع أسس البيان وعناصر البلاغة العربية فهذا ما يزيد أن نعرف أثره فيه :

(١) خدم الجاحظ البيان العربي خدمة لا تقدر ، بالكتابة - في كتبه - في شتى بحوثه وجمع مختلف الآراء والمذاهب في عصره وألوانه ، ولم نعلم أن باحثا أفرد البيان العربي بتأليف قل الجاحظ ، إنما كان كل ما هنالك آراء مبثوثة متفرقة لكثير من رجال البيان والأدب ، وكانت خسارة البيان في عدم تدوينها تكاد تكون فادحة بالغة منتهاها ، وما نجد في الكتاب لسمويه ومجازت القرآن لآي عبيدة والشعر والشعراء لابن سلام فاعا هو قليل من كثير إذا قيس بما جمعه الجاحظ في كتبه ومؤلفاته ، لم لا يمكن لأي باحث أن ينكر حقيقة هاتين هاتين .

أولاهما أن الجاحظ أول من أفرد البيان بالتأليف في كناه الكبير « البيان والتبيين » ، وثانيتها أن له فضل جمع مختلف الآراء والمذاهب فيه ، والجمع والاحصاء أول خطوات البحث والابتكار والتجديد ، ومرحلة العالم في الجمع لا يمكن الغض منها أو الاستهانة بها ، وإذا قرأت كتب الجاحظ لاسيا « الحيوان » و « البيان » عرفت منزلة الجاحظ في هذا السبيل .

ومن القريب أن نرى شخصية الجاحظ واضحة فيما يحمله وضوحها فيما يبتكره من آراء ومذاهب يمسك كثير من العلماء والباحثين .

٤ — والجاحظ فوق أثره الكبير في جمع آراء رجال البيان والبلاغة في مذهبهما

وعناصرها في كتابه « البيان » على الخصوص ، له وراء ذلك فضل خاص وجهد مستقل فيه ، فقد استقل ببحوث جديدة فيه سببها بشخصيته واحتتمدها من عقلية وثقافته وعرفت له وحده دون سواء من الباحثين في البيان العربي وقواعده ، وقبل أن تفصل ذلك كله نقسأل : ما هو البيان الذي نريده ويعنيه الملاحظ في كتابه « البيان والتبيين » ؟

لا شك أن الملاحظ لم يمن بالبيان ذكر قواعد البلاغة العربية وأدائها في ألفاظها وأساليبها ومعانيها كما فهم مؤلف نقد النثر وتقدم على ضوءه الملاحظ في كتابه البيان ، حيث يقول : « أما بعد فأنك ذكرت لي وقوفك على كتاب مبرور من بحر الملاحظ الذي « سماه البيان والتبيين » وأنت إنما وجدته قد ذكر فيه أخباراً منتحلة وخطباً منتخبة ولم يأت فيه بوصف البيان ولا أتى على أقسامه في هذا الشأن ، وكان عندما وقعت عليه غير مستحق لهذا الاسم الذي نسب إليه » (ص ١ نقد النثر) .

ولا شك أن أبا هلال العسكري كان أدنى إلى الانصاف حينما نوه في كتابه الصنائع بكتاب « البيان » وذكر خطورته كثولف من مؤلفات البيان العربي وإن كانت أبحاثه في البيان مؤجلة مفرقة (٦ و ٧ صناعين) ، فهو بدون أدنى شك ورغم مؤلف نقد النثر ومهما أردنا بكلمة البيان من معان مؤلف من مؤلفات البيان ، ولا يضيرنا بعد ذلك إن كانت بحوثه في البيان مجملة أو مفصلة بمجموعة أو مفرقة ، ونحن على كل حال في الرأي مع أبي هلال .

ولا شك أيضاً أن ابن شهيد حين ذهب إلى أن كتاب « البيان للملاحظ » لم يكشف فيه مؤلفه عن وجه تعليم البيان ليري القارئ كيف يكون وضع الكلام وتبريل البيان وكيف يكون التوصل إلى حسن الابتداء وتوسيل اللفظ بعد الانتهاء ، وأن الملاحظ استمسك بفائدته وضم ما عده غير على العلم وشهدا بثمره الفهم (الزوايع والتواضع - راجع ١١٨ ذخيرة) قد ظلم الملاحظ وكتابه وحكم عليه حكمه متأثراً بانحيازه هو في البيان الذي انتحى فيه ناحية تطبيقية حتى كان كما يقول يعلم الشعاذ الأساليب التي يستند بها عطف الناس (١٢٤ ذخيرة) . فابن شهيد حين أراد أن يكون كتاب « البيان » كتاباً يرسم فيه مؤلفه طرق الأداء ويهتد سبل التعبير عن مختلف الأغراض التي تؤثر في عقول الناس وعواطفهم ، قد ظلم الملاحظ مرتين : ظلمه حين تناسى ما كتبه وما جمعه الملاحظ في رسم المذاهب الأدبية المختارة في الأداء والتعبير ، وظلمه مرة أخرى حين حكم فيه انحيازه هو ونقده على ضوءه وقاس كتابه بمقياسه .

وعلى كل فالملاحظ إنما أراد بالبيان ما كشف لك قناع المعنى وهتك الحجب دون الضمير حتى يفضي السامع إلى حقيقته (١٨ / ١ بيان) ، وأراد ما أرادته ضمير يحمي من البيان وهو أن يكون الاسم محيطاً بمصداك ويحمي عن مفزك وتخرجك من الشركة ولا تستمين عليه بالفكرة والذي لا بد منه أن يكون سليماً من التكلف بعيداً من الصعنة يرينا من التعقيد

غنيا عن التأويل (٨٥ و ٨٦ - ١ بيان) ، أراد به ساحر الادب ورائحه من نثر أو نظم وأسجاع ورسائل وخطب ومقالات وأحاديث وحجاج ، وأراد به أمثل الاساليب وقوم الالفاظ التي تقرب ما غرض من المعاني وتوضح ما خفى من الأفكار ، ذاكرا معها أصحابها من أولى السن والخطابة والبلاغة في المنثور والمنظوم ، ولذلك كان كتابه أخبارا منتحلة وخطبا منتخبة كما يقول مؤلف نقد النثر ، والجاحظ لا يكتفى بذلك وحده بل ذكر معه المذاهب الأدبية السائدة في عصره وقبل عصره في الادب والنقد والبيان كلما دعا اليها داع أو ألمت بها مناسبة ، وذكر في سياق ذلك آراءه الأدبية التي يؤثرها ويدعو اليها في شيء من الاجمال والابجاز وفي مواضع متفرقة من كتابه كما يقول أبو هلال .

وبعد ، فإن شخصية الجاحظ في كتابه « البيان » تبدو قوية رائعة ساحرة . وسنفصل ذلك كله في العاجل القريب .

محمد عبد المنعم غفاري

« يتبع »

رأى في البلاغة

قيل لعمر بن عبد الواعظ المشهور : ما البلاغة ؟

قال : ما بلفك الجنة ، وعدل بك عن النار ، وبصرك مواقع رشدك ، وهواقب هملك . قال السائل : ليس هذا أريد . فقال عمرو : من لم يحسن أن يسكت ، لم يحسن أن يستمع ، ومن لم يحسن الاستماع لم يحسن القول . قال السائل : ليس هذا أريد . فقال عمرو : قال النبي صلى الله عليه وسلم : إنا معشر الانبياء فيما نلكنو (أي قلة الكلام) ، وكانوا يكروهون أن يزيد منطق الرجل على عقله . قال السائل ليس هذا أريد . قال عمرو : كانوا يخافون من فتنة القول ، ومن سقطات الكلام ما لا يخافون من فتنة السكوت وسقطات الصمت . قال السائل : ليس هذا أريد . قال عمرو : فملك تريد تحبير القمط في حسن الافهام . قال عمرو : بك إن أردت تمرير حجة الله عز وجل في عقول المكلمين ، وتحفيز المؤنة على المستحقين ، وتزيين تلك المعاني في قلوب المريدين ، بالالفاظ الحسنة في الآذان ، المقبولة عند الأذهان ، رغبة في سرعة إجابتهم ، ونفي الشواغل عن قلوبهم ، بالموعظة الحسنة على الكتاب والسنة ، كنت قد أوتيت الحكمة وفصل الخطاب ، واستوجبت من الله حزيل الثواب .

الاشاعرة والمنطق الارسطي

كتب الأستاذ النشار المدرس بجامعة فاروق الأول مقالا في مجلة الازهر في الجزء التاسع تحت عنوان (نقد متكلمي الاعتقاد لقانوني الفكر الارسططاليسين) (١) : مبدأ عدم الجمع بين النقيضين (٢) : مبدأ عدم ارتفاع النقيضين .

فذكر أولا أن المنطق الارسطي الذي عرّفه بأنه علم قوانين التفكير يقوم على مبادئ ثلاثة هي من المدييات العامة ، أو من المقلبات الفطرية ، أو كما عبر الأستاذ (من القضايا التي تعود إلى طبيعة العقل) .

المبدأ الأول مبدأ الذاتية ، والمراد منه أن كل شيء هو نفسه ، أي أن الشيء لا يكون غير ذاته ، فلا مغايرة بين الشيء وذاته بل هما أمر واحد .

المبدأ الثاني مبدأ عدم الجمع بين النقيضين ، وقد صوره أرسطو في مثال جزئي وهو أن الشيء لا يمكن أن يوجد وأن لا يوجد في آن واحد .

المبدأ الثالث مبدأ عدم ارتفاع النقيضين أو مبدأ عدم الوسط بين النقيضين كما يقول أرسطو ، قال الأستاذ مصوراً لهذا المبدأ : (هو أن الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون) . وتقول : إن هذا كما يكون تصويراً لعدم ارتفاع النقيضين يكون تصويراً لعدم اجتماعهما ، فإن (كون الشيء) يناقضه (عدم كون ذلك الشيء) والشرطية الحقيقية كما يمنع ارتفاع شرطيهما ، يمنع اجتماعهما . فليس هذا تصويراً لعدم ارتفاع النقيضين خصب ، بل تصوير أيضاً لعدم اجتماعهما ، ولا ريب أن المراد من هذه التصويرات تمييز هذه المبادئ الثلاثة بعضها عن بعض ، إنما التصوير المحدد للمبدأ الثالث بحيث لا يلبس بالمبدأ الثاني أن يقال : يمنع أن لا يوجد الشيء ، ولا أن لا يوجد ، أو بمغارة أخرى يمنع سلب الوجود عن الشيء وسلب لا وجوده . قال الأستاذ : والصورة الرمزية للمبدأ الأول أن (١ هو ١) .

والثاني أن (١ ليست ١ ولا لا ١) .

وهالث أن (١ إما أن يكون ١ أو لا ١) .

وتقول للأستاذ : إن (١) إذا كان رمزاً لنفس الشيء ، كما هو المتعين في الصورة الرمزية الأولى للمبدأ الأول ، كانت الصورة الرمزية للمبدأ الثاني فاسدة ، لأن محصل المعنى حينئذ أن الشيء ليس نفسه ، ولا لانفسه . على أما إذا تجاوزنا عن أن (١) رمز لنفس الشيء ، كما هو المتعين في الصورة الرمزية الأولى ، وأردنا منه في الصورة الثانية وكذا الثالثة مطلق المحمول ،

فالصورة الرمزية الثانية لا تمثل مبدأ عدم اجتماع النقيضين ، بل ولا تمثل مبدأ عدم ارتفاعها ، بل تمثل نفس ارتفاع النقيضين . فان (١) و (لا ١) نقيضان ، وقد سلطناها عن (١) فما هذا إلا ارتفاع النقيضين . ثم إن الصورة الرمزية الثالثة لا تمثل المبدأ الثالث بخصوصه ، بل تمثل مبدأ عدم اجتماع النقيضين وعدم ارتفاعها ، كما نهينا إلى ذلك قبل .

تساءل الأستاذ عن موقف التفكير الإسلامى من هذه المبادئ الثلاثة .

لم يجد الأستاذ في تراث المسلمين شيئاً صريحاً يحدد هذا الموقف ، إلا أن الأستاذ قد استظهر من مسالك علماء الكلام في معالجة مشاكلهم الكلامية ، أن موقف العلماء المسلمين ، ولا سيما الأشاعرة ، كان إنكاراً وجعلاً لمبدأ عدم اجتماع النقيضين وعدم ارتفاعها .

ذكر الأستاذ شاهداً من أبحاث الأشاعرة الكلامية على إنكار مبدأ عدم اجتماع النقيضين فقال : إذا تساءلنا هل القدرة تتعلق بالممكن والمستحيل عند الأشاعرة ؟ أجابوا بأن قدرة الله تعالى تشمل الاثنين معاً ، الممكن والمستحيل ، فللقدرة الإلهية أن تجمع بين الوجود والعدم ، وتجمع بين القدرة والعجز ، وتجمع بين العلم والجهل ، وبهذا قصي الأشاعرة على مبدأ عدم الجمع بين النقيضين قضاء تاماً .

نقول للأستاذ في غير تردد : إن الأشاعرة بل سائر فرق المتكلمين لا يقررون أن القدرة تتعلق بالممكن والمستحيل بل تتعلق بالممكن فقط ، وهذا من كتب الكلام التي سلكت مسلك الأشعرى و تفكيره الكلامى صغيرها وكبيرها ، لا تراها إلا ناطمة في صراحة أن القدرة تعلق بالممكن فقط .

قال صاحب المواقف . قدرته تعالى متعلقة بسائر الممكنات ، غائب في ذلك طوائف : الأولى الفلاسفة ، قالوا : إنه تعالى لا يصدر عنه شره إلا أمر واحد لأنه واحد . الثانية المحمونيون ، قالوا : المؤثر في عالم المصريات هو الأفلاك والكواكب بما لها من لأوضاع المختلفة الثالثة الثناوية ، قالوا : إنه تعالى لا يصدر عنه إلا الخير أما الشر فمن غيره . الرابعة النظامية ، قالوا : إنه تعالى إنما يقدر على الفعل الحسن لا القبيح . الخامسة السلفية ، قالوا : إنه تعالى لا يقدر على مثل فعل المبدء كالصلاة . السادسة الجبائية ، قالوا : إنه تعالى لا يقدر على نفس فعل المبدء .

هذه المذهب يدها أصحابها بأدلة ناقشها أهل الحق ، ولا يسمى هذا ، بل الذى يعنى أن طوائف المتكلمين جميعاً اتفقت عليهم على أن القدرة إنما تتعلق بالممكن فقط ، وإنما يختلفون في أن القدرة لا تعلق بجميع الممكنات أم لا تناول لا بعضاً منها ، والبعض الآخر يستند إلى قدرة أخرى .

هذا ما ذكره في المواقف في الجزء الثامن في مبحث القدرة في صفحة ٦٥ إلى ٦٤ .
ومثله في مقاصد السعد التنفازي في آخر مباحث القدرة ص ٨٤ إلى ٨٦ من الجزء الثاني .
ومثله أيضاً في الطوالع وشرحها في آخر مباحث القدرة صفحة ١٧٠ ، ١٧١ .
وقد ذكر المتكلمون في بيان اختصاص القدرة بالممكن دون الواجب والمستحيل ، أن .
أي مفهوم من المفاهيم إما واجب لذاته ، أو مستحيل لذاته ، أو ممكن كذلك ؛
لأن المفهوم إما أن تقتضي ذاته وطبيعته الوجود وتأتي المدم ، وإما أن تقتضي ذاته وطبيعته
المدم وتأتي الوجود ، ما أن لا تقتضي هذا ولا ذاك ، بل الأمران سيان بالقياس إلى ذاته ،
وإنما يوجد أو يعدم لمؤثر خارج عن ذاته وطبيعته ، فالأول هو الواجب لذاته ، والثاني
المستحيل لذاته ، والثالث الممكن . هذا تقسيم تحترمه بداهة العقل ولا تجوز شيئاً آخر
وراءه . وإذا كان شأن الواجب والمستحيل هكذا فلا يمكن أن يكون شيء منها متعلقاً
بالقدرة ، لأنها إذا تطلعت بشيء ، فأنما تتعلق به كي تؤثر فيه إيجاداً أو إعداماً ، فإذا تطلعت
بالواجب ظمناً أن توجده أو تعدمه ، لا يجوز الثاني لأن طبيعته تأتي المدم ولا الأول لأن
وجوده مقتضى طبيعته وذاته فلا يتصف به كنتيجة لتأثير مؤثر خارجي . هل اتصاف الأربعة
بالوجبة بتأثير مؤثر ، أم الوجبة تلحق الأربعة لماهيتها وطبيعتها العددية ؟ وكذلك إذا
تطلعت القدرة بالمستحيل ظمناً أن توجده أو تعدمه ، لا يجوز الأول لأن طبيعته وذاته تأتي
الوجود ، ولا الثاني لأن عدمه مقتضى طبيعته فلا يكتبه من مؤثر خارجي .

نعم ربما وقع في عبارات المتكلمين أن قدرته تعالى تتناول النقيضين بمعنى أنه يقدر على
الوجود والمدم ، على العلم والجهل الخ ، لكن ذلك على معنى أنه تعالى يقدر على الإيجاد بذل
الإعدام وبالعكس ، أو يقدر على إيجاد هذا وإعدام ذاك الخ المتناقضات .

وإما نخم هذا البعث بما قاله شراح جوهره التوحيد عند قول المؤلف :

(فقدره ممكن تعلق) أي أن القدرة الأزلية تنطلق بكل ممكن ، وهو مالا يجب
وجوده ولا عدمه ، أو مالا يمتنع وجوده ولا عدمه لذاته ، فدخل (أي فيما يتعلق به القدرة)
مالا يتأتى إيجاداً من الممكنات لكن لا بالنظر إلى ذاته بل بالنظر إلى غيره كممكن تعلق علمه
تعالى بعدم وقوعه كإيمان أبي حنبل مثلاً (وخرج الواجب والمستحيل) لأن القدرة صفة
مؤثرة ومن لازم الأثر وجوده بعد عدمه ، فما لا يقبل المدم أصلاً كالواجب لا يصح أن يكون
أثراً لها لئلا يلزم تحصيل الحاصل ، وما لا يقبل الوجود أصلاً كالمستحيل لا يصح أن يكون أثراً
لها أيضاً لئلا يلزم قلب الحقيقة بصيرورة المستحيل جازماً وكلاماً محالاً .

وسنناقش بقية مقال الأستاذ في مقال آخر

محمد يوسف الشين

المدرس بكلية أصول الدين

تقاليدنا بين الماضي والحاضر والمستقبل

حلت قدرتك ربى اجعلت لكل شعب من شعوب الأرض مزاجاً عقلياً ثباتاً ، هو مصدر المشاعر والأفكار ، ومقرر الأنظمة والداياتير التي يسير عليها في حياته ، ويرتضيها مهنيهاً ومنهاجاً .

لاجرم أن مدينة الشعوب وحضارتها يعتمدان على عوامل أدبية ومادية ، منها المراج العقلي الذي هو ينبوع المشاعر والانجهاات ، وهو بالنضمام إلى ما اكتسبته في حياتها من صفات وخواص يتكون من مجموعها روح الأمة التي توجهها إلى ما تقتضيه من مراحل الحياة الاجتماعية . ومن آثار تلك الصفات والخواص في الأفراد يتولد حال خاص للأمة هو خلقها العام المميز لها . عن سائر الأمم ، وه تصبح الأمة وحدة مستقلة عن باقي الوحدات البشرية يفاجر الفرد منها بانفساه إليها ، ويندفع في غير روية إلى الدفاع عنها ، إذا أحس خطراً مقللاً عليها . ولهذا يقول علماء الاجتماع : « إن الرجل ابن أمة » ، وهو الممثل لبيته ولأسلافه إلى مدى بعيد .

من ذلك يتجلى أن لكل أمة صفة مميزة في مزاجها العقلي ، كما لها عيبر في الصورة والدم . والسوم الذي تزول فيه تلك المميزات هو يوم موت الشعب .

تتكون تلك الصفات والمميزات في الأحاد أولاً ثم في الأسرة ثم في الجماعة . فبين الشعب نفسه من لسات اتحدت في المزاج والمشاعر والأفكار ، وتماشكت بملاط التضامن الاجتماعي فتكون منية الأركان قوية البنيان .

ومما شوهده في حياة الأمم على اختلاف بيناتها احترام متوارث للسلطم التي تقوم عليها ، ولتقاليدها المتوارثة ، وهذه النظم والتقاليد هي عوامل تطورها ، وهي وصمة نصميم مآلها .

هذا عرض أردت به التقديم للحديث عن تقاليدنا في الماضي والحاضر والمستقبل ، ليكون القارئ على بينة من مرادنا بالتقاليد ، وليعرف تقاليدنا على وضعها ، وليحكم عليها إن كانت عوامل ارتقاء واعتلاء ، أو أسباب انحمار وتحلل وفناء .

في الشرق مبطل الرسالات ، فارتقت الثقافات ؛ وفي الشرق كانت الأحداث المصفاة والوقائع دت العمر والآثار ، لحدمت الانقلابات النورية ، والانقلابات الأدبية ؛ وفي الشرق

المقاع المبعاء ، فتنفر للتأمل والتمكيز ، ونشأت الحكمة ، وتولدت كرائم الصفات . فلا غرابة إذا قمحت الشرق بخطو إلى الامام ويصل قبل الغرب إلى أسباب الارتقاء ، ذلك ناموس الوجود ، والقانون المسطق لشتون الاجتماع .

تختلف التقاليد باختلاف المناطق والشعوب ، ولها ارتباط كبير بالبيئات ومختلف الثقافات . فللبداوة طابع ، وللعضارة طابع آخر . والبلاد الخصبة ذات أثر في أديانها غير أثر البلاد المجردة القاحلة ، والبقاع ذات الفنون والصنائع تتخذ عوائد ومقومات غير ما تتخذها البلاد التي لا فن بها ولا صناعة .

وهدي ونلك أثر على مجرى الحياة للشعوب ، ولها سلطان كبير على الأوضاع والأنظمة . ومن ثم فإن التقاليد ارتحمت في الشرق ، وبخاصة في مصر ، في القرنين الأخيرين حيث كابد المزاج اعقلى تغيراً كبيراً ، وفقدت الوحدة الفكرية ، وتغيرت عوامل تكوين الشخصية الشعبية . ذلك لأنها بعد الفتح الإسلامي كان أساسها الدين وما يدعو إليه من الافعال على صالح الاعمال ، وفي ظلال العقيدة سادت تقاليد من أنبل التقاليد .

ومصر بحكم وضعها الطبيعي وخصوبة أرضها وواسع ترونها الزراعية ذات مكانة اقتصادية ، وبحكم أزهرها ومفاوسها ذات ميزة ثقافية .

والامر الهام في الموضوع أن نعرف قيمة التقاليد القويمة وما لها من أثر في ترقية الشعوب ورفعتها ، ومبلغ خطرها في توحجه الأمم وقيادتها . والذي يعني بالذات أن نتخذ من تقاليد آباءنا وأجدادنا مرساً نسير عليه ، وسنلاً يرتكز عليه المصلح الاجتماعي في تأدية رسالته في دفع أمته في طريق الارتقاء ، مستعيناً بما جدد من العوامل الحديثة ، ورسالة المصلح التي نعى هي ابتناء الجيل الحاضر على سنن من هدى الجيل الفار ، والتعهد للجيل المقبل على سنن من هدى الجيلين الفار والحاضر ، وهكذا لتكون سلسلة الحياة لذلك الشعب متصلة الحلقات ، متناسقة الحلقات ، وهذا هو الطريق السوي في تربية الجماعات ، فمن لاماضى له لاحاضر له . وهل الحياة سوى حاضر يستكمل ، ومستقبل يرتجى ؟

فاذا استطمنا وصل ماضينا بحاضرنا ، وركزنا في النفوس معنى اعتبار التقاليد والعادات المتوارثة ، فقد وجهناها إلى الأهداف النبيلة ، وثبتنا فيها العقيدة بما لها من خطر . والعقيدة بمنهاا الصحيح متى وجدت في نفس كوفت منها ذاتاً عالية ومزاجاً سليماً .

هل نحن منسكون بتقاليدنا القديمة أم تركناها إلى غيرها ؟ وما هي تلك التقاليد التي اتخذناها بديلاً منها ؟

الذي لاشك فيه أما في حالة تحول عن تقاليدنا القديمة ، وانذفاع في تيهور تقاليد ليست

لا وائلنا ولا تتفق مع تقسيتنا وعقليتنا وطبيعة بلادنا . تقاليد لا تتفق ومجدها القديم ، ولا تهض بحاضرنا الجديد ، ولا تصلح أن تكون دستوراً لحياتنا ولا حياة أبنائنا وأحفادنا . وقد منى الكثيرون بإفلاس فكرى حلقى فلم يستطع دفع عدوان العادات الدخيلة ولا الحد من ضررها . وأكثر ما اقتبسه أصحاب التجديد من التقاليد الحديثة فشرى لاصلة بينه وبين الحياة الاجتماعية في صميمها ، فكانت ثمرته إضاعة مميزاتنا ومقوماتنا ، وإلا فأين قوة الإرادة ؟ أين مضى العزيمة ؟ أين اليأس وعدم اليأس ، أين الأدب الشعبي العام ؟ أين إحساس الجار بحاجة الجار ومواساته ؟ أين أدب الشباب ووقار الشيوخ ؟ أين العزة والإباء ، والحفاظ على كرامة البيوتات ؟ ثلاثى ذلك كله وحلت صفات لاشرقية ولا غربية ، فأتى لا نكر أن لتقاليد الاجتماعية محاسن ، وأن القديمة لا تخلو من مساوئ .

هنا تأتي رسالة المصلح الاجتماعي . وأرى أن خير سبيل يسلكه هو أن يدرس القديم والجديد ، ويتعرف الطيب والردى ، من هذا وذاك ، ويستطى الجيد من الاثنين الذى يكون متناسباً مع طبيعة البلاد ودينها وظروفها والتطور الزمنى . فيكون مأموراً من التقاليد يلتزمه الجيل الحاضر الذى سيصقله مع طول الزمن ويسلمه بمدى إلى الجيل المقبل دستوراً سليماً ومنهاجاً صحيحاً .

مصطفى الصاوى

مدرس بالأزهر

من قديم الملح

مما روى من قديم الملح ما وراء الأصمى أحد أئمة الأدب فى القرن الثانى والثالث قال : أنشدت محمد بن مهران قاضى المدينة ، وكان أعقل من رأيت .

يا أيها السائل عن منزلى تولت فى الخان على نفسي
يغدو على الخبز من خايز لا يقبل الرهن ولا ينسى
أكل من كبس ومن كسرتى حتى لقد أوجعتى خرسى

فقال القاضى : اكتب لى هذه الأبيات . فقلت أصلحك الله هذا لا يشبه مثلك ، وإنما يروى مثل هذا الأحداث .

فقال القاضى : اكتبها فالأشراف تعجبهم الملح .

وقال ابن الماجشون وهو هو أدبا وفقها : إني لاسمع بالكلمة المليحة وما لى الإقيص واحد فأدقمه الى صاحبها وأستكفى بالله عز وجل .

وأتى القاضى يوما الحسن بن زيد فقال : جملت فداك إني عصيت الله ورسوله . قال الحسن : بشما صنعت وكيف ذلك ؟ قال لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة . وإني أطعت أسرائى فاشتريت غلاما فهرب . قال الحسن فافتر واحدة من ثلاث : إن شئت فتمن الغلام . . . فقاطعه القاضى قائلا : بأنى أنت قف عند هذه ولا تتجاوزها . قال الحسن : أعرض عليك الخصلتين الباقيتين . قال القاضى : لا ، حسبي هذه !

البواكير الاولى

حركة العقلية في الاسلام

يمتد عصر الأمويين عهد أكبر انقلاب في حياة العرب العقلية ، إذ أنه في هذا العصر حدث الامتزاج الجسدي بين العرب المخلص وبين أرقائهم وسلاطينهم من الأمم الاحدية عنهم ، وفي هؤلاء الأرقاء والسلاطين اسراييلون وفرس ويونان ورومان وغيرهم ، وهي أم ذات تفهيمات قطعت شوطا بعيدا في التطور ، وعقليات تهرست بالبحث والظفر والاستدلال والاستنتاج والاستقراء ، اكتسبت ذرياتها هذه الخصال وأصبحت صفات طيبة خلافا للذين نشأوا في البداوة ، وأمسوا أحبال حياتهم في التناحر والقساوة ، ففشا مذهب التمازج حيل من المسلمين يخالف مذهب المخالعة الحيل الذي سبقه في خصال العقلية بمدد قسيرة من الزمن ، يقيم نظره في الحياة على أساس عقلي سواء في العقه أو في العقائد .

ويرى المناصر أنه لم يكبد يكثر رجال هذا الجيل الممتزج حتى رأيتهم انمردوا بالله فظه على الدين بالأسلحة العقلية ، وتوزعوا الأفطار التي فتحتها الاسلام للقيام على أمره فيها ، وأصبحوا أئمة لأصحاب المذهب العقبة الذين نشأوا في القرن الثالث .

لم تترك لنا مصادر تبحث في الحركة العقلية الفلسفية في هذا العهد الأول . وتكاد تكون هذه المدة هملات في تاريخ النهضة العقلية الاسلامية على ما يؤدي البحث فيها الى نتائج على جانب كبير من الاهمية .

غير أن بعض الأبحاث الأخيرة بدأت تكشف في هذا العهد عن حركة نشأت فيها لقل علوم اليونان ، هلاوة على وجود أحداث سياسية عنيفة دعت طوائف متعددة من خاصة المسلمين الى التوجه نحو حياة ذاتية صوفية حيناً ، وعقلية حيناً آخر . وعلى العموم كانت هناك حركة عقلية سادت عصر بني أمية .

ولكن من هم أصحاب تلك الحركة العقلية الاولى ومن هم القاعمون بها ؟ لم يترك لنا من أصحاب النظر العقلي في العقائد سوى شذرات مقتضبة عن أربعة أشخاص أو ثلاث . ولعل الأبحاث العلمية في المستقبل تكشف لنا عن معلومات أكد وأكثر .

أما أصحاب تلك الشخصيات فهم : الجعد بن درهم ، وغيلان الدمشقي ، ومحمد الجهمي ، وحهم بن صفوان . وسنلتكلم عن الشخصيات الثلاث الأولى مدخريين جهما إلى فرصة أخرى .

أما « الجعد بن درهم » : فكان من موالى بني الحكم ، ويذكر ابن الأثير أنه كان مؤدبا لمروان بن عبد آخر خلفاء بني أمية ، ويقول ابن نباتة : « هو أول من تكلم بخلق القرآن

من أمة مجد بدمشق ، ثم طُلب فهرب ونزل الكوفة ، فتعلم منه الجهم بن صفوان القول الذي نسب الى الجهمية (١) .

وتذكر المصادر التي تورده لنا شيئا عن الجهم أنه أخذ هذا القول عن أبان بن سحمان ، وأن أبان هذا أخذ عن طاووت بن أعصم اليهودي الذي اتهم بأنه حمل سحرا للنبي صلى الله عليه وسلم ، وكان يقول بخلق التوراة . وتذكر المصادر العربية أيضا أن طاووت هذا كان زنديقا . وقد قبض خالد بن عبد الله القسري والى الكوفة على الجهم بن درهم على ما يذكر ابن نباتة ، أو أن هشام بن عبد الملك الخليفة قبض عليه وأرسله الى خالد على ما يذكر ابن الأثير ، وقد حبسه خالد مدة ولم يقتله ، وعلم هشام فبعث الى خالد يلومه ، فقتله .



نستطيع أن نستخلص من هذا أولا - أن الجهم بن درهم كان متصلا باليهود ، وأن اتصاله بهذا الوسط هو الذي دناه الى القول بخلق القرآن . ثانيا : أن كل ما ذكر لنا عنه أنه كان يقول بخلق القرآن . ويقتل إلينا ابن تيمية أيضا في الرسالة المحمدية فقرة على جانب كبير من الأهمية : أصل فشو البدع بعد القرون الثلاثة ، وإن كان قد نبع أصلها في أواخر عصر التابعين . . . وأول من حفظ عنه مقالة التعطيل في الاسلام هو الجهم بن درهم ، وأخذها عنه الجهم بن صفوان ، وظهرت فنسبت إليه « وإن المتأمل في أقوال الجهم لا يعنى شيئا آخر سوى أنه تكلم في خلق القرآن ، أى أنكر أن كلام القديم يجب أن يتصف بالقدم مثله . وثبت هذا إثباتا قاطعا قول ابن تيمية إن الجهم يذهب الى تعطيل الصفات ، والتعطيل هو التعبير العنى الكلامي الذي يدل على اسكار وجود الصفة القديمة ، أو حمل هذه الصفة حملا مجازيا . والمسألة الأخيرة التي نحب أن نوصحها هو أننا لا نستطيع إطلاقا أن نصدق أن قتل الجهم كان لقوله هذا ، بل يبدو أنه لسبب سياسي ، خلفاء الأمويين وولاتهم كانوا أبعد الناس من القتال في مسائل تمت الى العقيدة ، وسرى مثل هذا أبضا في قصة قتل غيلان الدمشقي والجهم بن صفوان .

لنتقل الآن الى الشخصية العقلية الثانية .

معبد الجهمي : ما لدينا من أخبار عن معبد غير القليل ، فيقال إنه أول من تكلم في مسألة القدر والاستطاعة ، وقتله عبد الله في سنة ٨٠ هـ (٦٩٩ م) هذا كل ما تذكره كتب الفرق الاسلامية عنه .

(١) ابن نباتة : سرح الصيود . صرح رسالة ابن زيود (١٨٦ طبعة بولاق ١٢٧٨ هـ .

وقد ذكر طاش كبرى زاده في مفتاح السعادة : « أتى عطه بن يسار (٨٩٤ - ٧١٣ م) ومعبد الجهنى ، الحسن البصرى » ، وقالوا : « يا أبا سعيد ، هؤلاء الملوكة يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما نحري أعمالنا على قدر الله تعالى » . ويقول ابن قتيبة في كتاب المعارف : « غيلان الدمشقي كان قبظيا قدريا (١) لم يتكلم أحد قط في القدر ودعا إليه معبد الجهنى » . هذا كل ما وصلنا عن معبد .

غيلان الدمشقي : غيلان بن مسلم الدمشقي كان أبوه مولى لعثمان بن عفان . وقد حفظ لنا صاحب (المنية والأمل) ترجمة طويلة له ، واعتبره من رجال الطبقة الرابعة من المعتزلة ، ومع ماى إطلاق لفظ المعتزل على غيلان من تعسف ، إلا أنه يمكن اعتبار غيلان المبشر الحقيقي بمذهب القدر وخلق القرآف اللذين كانا فيما بعد أهم ما يستند عليهما المعتزلة في عقائدهم . ويقول البغدادي : « حدث في زمن المتأخرين من الصعابة خلاف القدريّة في القدر والاستنطاعة من معبد الجهنى وغيلان الدمشقي والحمد بن درهم وتبرأ منهم المتأخرون من الصعابة » . أما أساتذته في المذهب فيذكر ابن نباتة أن أول رجل تكلم في القدر رجل من أهل العراق كان نصرانيا فأسلم ثم تنصر وأخذ عنه معبد الجهنى وغيلان الدمشقي ، ويذكر اللالكائي في شرح السنة اسمه وهو (سوسن) . أما صاحب المنية والأمل فيقول : إنه أخذ المذهب من الحسن بن محمد بن الحنفية ، وكان قدريا .

وقد نقل الينا ابن نباتة بعض المرافشات التي كانت تدور بين غيلان وخصومه ، ثم بين غيلان وبين عمر بن عبد العزيز ، وقد أحسنه عمر ، ثم أخذ عليه وعلى صاحبه صالح اليهود ألا يتكلموا في القدر ، وحين ولي هشام (توفي سنة ١٢٥ هـ ٧٤٣ م) خرج غيلان وصاحبه إلى أرمينية ، فأرسل هشام في طلبهما ، ويظهر أنهما كانا يتشيعان للبيت العلوي ، علاوة على أن غيلان كان يعيب على بني أمية مظالمهم ، وقد استطاع أن يفعل هذا في عهد عمر بن عبد العزيز ، وقد تم هشام ذلك منهما ، فطلبهما وقتلهما . وهذا يدل على أن القتل كان لسبب سياسي ولم يكن لسبب يتصل بالمقيدة .

تلك هي البواكير الأولى للحركة العقلية الإسلامية وصلت إلينا فامضة أشد الغموض مشوهة أشد التشويه ، وقد حاول أهل السنة فيما بعد ، أن يقضوا على كل آثارها كما قضوا على آثار حركة المعتزلة فلم يصل إلينا منها إلا القليل . ويظهر كما ثبت من قبل أن المسلمين لم يقاوموا الحركة إطلاقا في مبدأ الأمر ، بل قاوموا الخلفاء الأمويون لدواع سياسية أكثر منها عقلية . وقد كان بعض هؤلاء القدرين علويا متصلا بالحسن بن محمد بن الحنفية ، وكان البعض

(١) يبدو لي أن المقصود هنا قبظيا لا قبظيا .

الأخر نأثرا على مظالم الخلفاء بحيث أدته هذه الثورة أحيانا الى الأمل في القدر ، وقد نقلنا عن معبد الجهمي أنه قال : « هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم ويقولون إنما نحري على قدر الله تعالى » .

غير أن كلمة الكلام لم تكن الى هذا الوقت قد أخذت معناها الاصطلاحي القوي ، ولم يكن مذهب المعتزلة قد ظهر في صورته العقلية الكاملة . وقد نشأت المنزلة نشأتها الأولى الحقيقية فيما تجمع من المصادر على يد واصل بن عطاء القراني (١٣١ هـ) وقد أخذته فيما يرجع عن الامام أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (٩٨ هـ) . وأحد أيضا عن الحسن بن محمد بن الحنفية (١٠١ هـ) وقيل (١٠٥ هـ) . ويقال إن هذا الامام الأخير ألف في الارضاء كتابا « طاش كرى زاده » وعلى هذا يسكون هذا الكتاب أول ما ألف في القدر

على ساسي الفندار

مدرس بكلية الآداب جامعة فاروق

دستور الشعر

قال الوليد بن عبيد البحرى الشاعر المشهور :

كنت في حدائق أروم الشعر وكنت أرحح فيه الى طبعي ، ولم أفق على تسهيل مأخذة ،
ووجوه اقتضائه ، حتى قصدت أبا تمام ، وانقطعت فيه اليه ، واتكلت في تعريضه عليه .
فكان أول ما قال لي :

« يا أبا عبادة تخير الأوقات وأنت قليل الموم ، صفر من الغيوم . واعلم أن العادة حرت
في الأوقات أن يقصد الانسان لتأليف شيء أو حفظه في وقت الشعر ، وذلك أن النفس تكون
قد أخذت حظها من الراحة ، وقسطها من النوم ، وإن أردت التشبيب فاحمل الموم رقيقا ،
والمعنى رشيقا ، واكثر فيه من بيان الصبابة ، وتوَجع الكآبة ، وقلق الاشواق ولوعة العراق
فاذا أخذت في مدح سيد ذي اليد ، فأشهر مناقبه ، وأظهر مناسبه ، وأبن معالمة ، وشرف
مقامه ، ونشد المعاني ، واحذر المجهول منها . وإياك أن تشين شعرك بالألفاظ الرديئة ، وكى
كأنك خياط ، يقطع الثياب على مقادير الأحصاء . وإذا عارضك الصجر ، فأرح نفسك ، ولا
تعمل شعرك إلا وأنت فارغ القلب ، واجعل شهوتك لقول الشعر الذريمة الى حسن نظمه ،
فإن الشهوة نعم المعين

« وجملة الحال أن تعتبر شعرك بما سلف من شعر الماضين ، فاستحسن العلماء ما قصده ،
وما تركوه فاجتنبه ترشد إن شاء الله .

قال البحرى : فأعملت نفسي فيما قال ، فوفقت على سياسة الشعر .

التجنى على النحاة

استندرا كما على ما نشره حضرة الأستاذ الدكتور زكي مبارك بمجلة الرسالة في عددها (٥٢٠) نقدا على النحاة تقول :

قال الدكتور : « وأمكروا أن تلصق إلى الطبيعة » طبعي « مع أن العرب لم يقولوا « طبعي » ومع أن (فَعَلَى) هو في ذاته شذوذ « هذا قوله .

ونقول أما من أنكرك ذلك فهم نحاة البصرة وحدهم ، أما نحاة الكوفة فيجيزونه ، ولورود مدح في النسبة إلى سليمة . ولكل وجهة . وأما أنت العرب لم يقولوا « طبعي » فهم لم يقولوا طبعي أيضا . ويبقى أن حذف الياء من « فعيلة » في النسب أخف من إثباتها . ولذا قالوا في النسب إلى حنيفة حتى ، وذلك كثير في اللغة .

وأما أن « فَعَلَى » في « فعيلة » هو في ذاته شذوذ فلم يقل عن أحد من النحاة فيما أعلم . وكيف وابن مالك يقول : « وفعل في فعيلة التزم » . ولم يخالف في هذا أحد من النحويين .

وقال الدكتور : « والجرائد تقول القنيل وهي تريد القنيلة ، لأن قنلا قال بأن « فعيل » يستوي فيه التذكير والتأنيث . وهذا خطأ إذا كان فعيل بمعنى مفعول . واستند إلى قول صاحب لسان العرب : رجل دفين وامرأة دويئة .

هنا ، والذي نقوله الجرائد صحيح ، وسنده أيضا صحيح ، ما في ذلك ريب ، ولا أعلم أحدا من النحاة أو الاقويين خالف فيه . وهذا ابن مالك يقول :

ومن فعيل كقتيل إن تع موصوفه غالبا التا تمتنع

معناه أن العرب تقول . امرأة قنيل ، كما تقول كف حبيب ، وعين كحيل ، يستوي في ذلك المذكر والمؤنث ؛ ليعرفوا بينه وبين فعيل بمعنى فاعل ، نحو كريمة وجميلة وكريم وجميل . هذا إن علم الموصوف كما في الأمثلة السابقة . فإن لم يعرف الموصوف فعين تأنيث فعيل هذا مع المؤنث وتذكيره مع المذكر ، فيقال : عرفت قنيلة بنى فلان ، وقنيل بنى فلان . ذلك هو الكثير الشائع في لسانهم . ومع هذا قالوا : صفة ذميمة وخصلة حميدة ، فأنشأوا مع ذكر الموصوف . وهو فاعيل في كلامهم . ولذا قال النحاة : إن تأنيث الوصف فيما ذكر تشبيهه (لفعل) بمعنى (مفعول) بفعيل بمعنى فاعل ، كما شبه الثاني بالاول في قوله تعالى : « لعل الساعة قريب » فأسقطت منه التاء . ومنه آية « إن رحمة الله قريب من المحسنين » . فالوصف فيها بمعنى الفاعل . وقياسه أن يؤنث بالتاء غالبا كما أوضحت سابقا ، لا كما قال الدكتور : إنه يجرى من التاء لأنه بمعنى فاعل .

وقد علل بعض النحاة تذكير الوصف في الآية الثانية بأن رحمة بمعنى الرُحْم أو الفقران
هذه تكرر لتلك . وهو وجه ، ويؤيده قوله تعالى « هذا رحمة من ربى » .
ودكر بعض النحويين على سبيل الاحتمال أن تذكير الوصف في الآية مراعاة لاكتساب
كلمة رحمة التذكير من لفظ الجلالة . ومع ذلك فقد أبطل العلماء هذا الاحتمال بآية « لعل
الساعة قريب » فذكر فيها الوصف حيث لا إضافة .
ومن هذا يعلم أن الدكتور ظلم النحاة حين رماهم بعدم الفهم لعل التذكير في الآية السكريمه ،
وذلك قوله : ولم يفهم النحويون لعل التذكير في آية « إن رحمة الله قريب من المحسنين » فمدوه
تذكيرا أو جسته المجاورة ، وسوا أن « قريب » في معنى التفاعل لا في معنى المفعول .
فقد بان بما ذكر أن النحاة عللوا التذكير بغير المجاورة ، وأن الذى علله بالمجاورة جعل
ذلك احتمالا ، وأن جبهة العلماء على رد هذا الاحتمال . وبأن أيضا أن « فمبيل » بمعنى التفاعل
واحجب التأنيث مع المؤنث في القياس النحوى ، وأن « فمبيل » بمعنى مفعول واحجب التذكير
مع المؤنث في هذا القياس . وقد عكس الدكتور الأمر ؟

عبد الحميد هنتر

أستاذ بكلية اللغة العربية

البلاغة عند الهنديين

قال ميمر أبو الأشعث أحد رواة الأدب : سألت بهمة الهندى أيام اجتلب بمجى بن خالد
أطباء الهند : ما البلاغة عند أهل الهند ؟
فأجاب بهمة : عندنا فى ذلك صحيفة مكتوبة ، ولسكنى لا أحسن ترجمتها ولم أعالج هذه
الصناعة فأتق من نفسى بالقيام بمصانصها ، ولطيف معابها .
قال أبو الأشعث فتلقيت تلك الصحيفة المترجمة فاذا فيها :
« أول البلاغة اجتماع آلة البلاغة ، وذلك أن يكون الخطيب رابط الجأش ، ساكن الجوارح
قليل البهظ ، متخير اللفظ ، لا يكلم سيد الأمة بكلام الأمة ، ولا الملوك بكلام السوقة ،
ويكون فى قواه فصل التصرف فى كل طقة ، ولا يدقق المعانى كل التدقيق ، ولا ينقح الالفاظ
كل التنقيح ، ولا يصفىها كل التصفية ، ولا يهذبها بفاية التهذيب ، ولا يعمل ذلك حتى
يصادف حكما أو فيلسوفا عليا ، ومن قد تمود حسن فضول الكلام ، وإسقاط مشتركات
الالفاظ ، وقد نظر فى صناعة المنطق على جهة الصناعة والمبالغة ، لا على جهة التصفيح والاعتراض
ووجه النظر والاستطراف . انتهى

فقول : لعل فى هذه الترجمة تحريفا ، أو تصرفا من الرواة ، فإن فى هذه الصحيفة التى هى
دستور البلاغة نفسها ما يلاحظ عليه من الممايب التى موسى بتجنبا .

قدامة بن جعفر

مافي الكتاب من منطق وفلسفة :

على الرغم من أن موضوع الكتاب موضوع أدبي إلا أن المنطق والفلسفة قد اندسا في ثنايا الكتاب خصوصاً لما سبق أن قررناه ، ولنستطيع أن نلمس بأيدينا أمثلة على المصطلحات المنطقية والفلسفية ، ففي ص ١٦ يقول : وكان هذا الحد مأخوذاً من جنس الشعر وفصوله ، وفي ص ٣٩ يقول : فقد وجب أن يكون على هذا القياس - ثم أورد قياساً . وفي ص ١١٧ يقول : وممن لا تقع على غير الحيوان الساطق ، وفي ص ١٢٢ يقول : على طريق القبية والعدم (أي العدم والمسلكة) ، وكلامه في الاستحالة والتناقض ص ١٢٠ كله منطق ، وفي ص ٣٧ يشير إلى الفلاسفة فيقول : وكذا ترى فلاسفة اليونانيين في الشعر على مذهب لقهم ، وفي ص ٥٦ يقول كما قال جالينوس في كتابه أخلاق النفس .

ومن هذا رى صدق كلمة ياقوت فيه : « وإن كان المنطق لاحقاً على ديباجة تصانيفه » ، ومع ذلك فالكتاب محتفظ بلفظه الأدبية لم يطمع عليه المنطق والفلسفة كما حدث في القرنين السادس والسابع .

علاقة الكتاب بالبلاغة عند المتأخرين :

ذكر اسم البلاغة مرتين في كتاب قدامة (ص ٨٩ ، ٩٠) ولكن لا بالمعنى العلمي المتعارف وقد كان علم البلاغة آنذا مبتدئاً لم يتكامل نموه وباء لم يتشامخ علوه . ويعتبر قدامة من مؤسسي هذا العلم وواضعي أساسه ، ولستطيع أن نستخرج من كتابه هذا كثيراً من موضوعات العلوم الثلاثة (المعاني والبيان والبديع) ولكن بأسماء تحالف ما اصطلاح عليه المتأخرون ، فمن ذلك قوله في نصت اللفظ : « أن يكون سمحاً سهل مخارج الحروف من مواضعها ، عليه رويق الفصاحة مع الخلو من البشاعة (ص ١٩) وهذا هو الفصاحة في المفرد ، وفي ص ٨٩ يذكر المساواة بمعناها المعروف ، ص ٩٠ يذكر الإشارة وهي من الكناية ، ص ٩٢ يذكر الازداف وهو قسم الكناية ، ص ٩٤ يذكر الاستمارة لعنوان التثليل ، ص ٩٨ يذكر التقديم والتأخير ، ص ١٠٢ يذكر الأشياء التي تنافي الفصاحة عند المتأخرين ، ص ١٠٥ يذكر الاستمارة والتمارين التصريحية والمسكنية ويمثل لهما ، ص ١٠٦ يذكر لفظ مجاز مرهياً به الاستمارة ولم أعرف أحداً قبله أطلقه هذا الإطلاق ، وفي رسالة الأستاذ الشيخ أحمد شعراوي في البلاغة قبل عبد القاهر بحث قيم في هذا الموضوع ، وقد تكلم على التشبيه كفرض من

أغراض الشعراء ثم تعرض قليلاً لوجه الشبه ، وليس كل ذلك على طريقة المتأخرين ، وبهذا نرى أن قدامة فتح في البلاغة فتحاً جديداً لم يسبق إليه .

هل أخذ قدامة في كتابه عن سبقه :

من الطبيعي أن يأخذ العلماء بعضهم من بعض خصوصاً في دور تكوين العلوم ، وقد وفيينا الموضوع حقه فيما يتعلق بقدامة سابقاً إلا أننا نحزم بأنه أخذ بعض أنواع السديع عن ابن الممتر ثم زاد عليها ، وقد نقل في هذا الكتاب عن ثعلب والمبرد وإسحاق ، وقد تقدم ذلك ، وكثرة استشهاده بالشعر القديم تدل - كما تقدم - على أنه أخذ من أستاذه ثعلب .

نقل العلماء عنه :

أخذ كثير من العلماء عن قدامة وأطدوا من كتبه وأحاثه ، ويقول الدكتور طه حسين (في تمهيد كتاب نقد الشعر ص ١٦) : « وقد استغل كتابه نقد الشعر كل من جاء بعده من المؤلفين دون أن يقول كلمة واحدة بقرئه فيها بالفضل » وهذا الكلام صحيح مع الأسف إلا أن غيرهم في ذلك الإمام المرزباني المتوفى سنة ٣٨٤ هـ فقد نقل آراءه منسوبة إليه وأحلها محلها من الاعتبار .

ناقده قدامة :

عرض كثيرون من العلماء الذين حلوا لواء الأدب وتميزفته من صميمه لما أتى به قدامة من قواعد ومصطلحات في كتابه ، والكشف عن مبلغ هذا النقد من الوجاهة أو سواها يجب أن نعرض لهؤلاء وما قالوه حتى نرى تلك العوامل التي حركت النقد في نفوسهم ، ونعلم أنها لم تكن خالصة لوجه الأدب ، وذلك سنة العلماء في كل عصر وديهم في كل زمن ، فهم :

١ - الحسن بن بهر الأمدى المتوفى سنة ٣٧٦ هـ :

أكثر في نقد قدامة وألف كتاباً خاصاً في الرد على قدامة في كتابه « نقد الشعر » ولكن هذا الكتاب فقد ويوجد منه بعض النقر في الكتب التي نقلت عنه ، وودنا لو كان الكتاب موجوداً - على أن أحكام الأمدى في النقد لم نسلم له دائماً رغم جلال قدره وخطورة مركزه بين النقاد ، فقد رد عليه الشريف المرتضى المتوفى سنة ٤٣٦ هـ في كتابه « الشهاب في الشيب والشباب » ، الفرر فيما ذهب إليه من نقد لابن تمام والبحترى جميعاً في الموازة ، ومن أراد ذلك فليرجع إلى كتاب الشهاب (طبع الأستاذة ص ٤ - ٢٦) فعليه كثير من التعرض لآرائه بالتعرج ، أما كتاب الفرر فلم أطلع عليه ولكنه نص على ذلك في كتاب الشهاب في موضعين الأول ص ١٥ حيث قال : « ووجدنا لابن القاسم الأمدى زلة في البيت الأخير من هذه الأبيات

قد نهى عليها في كتاب الفرر ، ، الثاني من ٢٠ حيث قال : « وقد نهى في كتاب الفرر على هفوة الأمدى في قول البعثرى ... الخ » .

ويوجد من هذا الكتاب نسخة خطية بدار الكتب المصرية (حالت ظروف الحرب دون الاطلاع عليها) وأخرى في مكتبة برلين واسمه الكامل « كتاب الدور والفرر في المحاضرات » .

ورد عليه الشيخ يوسف البديعى المتوفى سنة ١٠٩٣ هـ في كتابه هة الأيام فيما يتعلق بأبي تمام في مواضع ، ولئن كان رد الأمدى على قدامة في كتابه المفقود كرده عليه في الموارنة فنحن في حل أن لا نعتبره من مقبول النقد ، قال في الموازية ص ١٢٤ : « وهذا باب أهم المطابق لقبه أبو الفرج قدامة بن جعفر في كتابه « نقد الشعر » المشكك وسمى ضرباً من الجباس المطابق » ثم قال بعد ذكر الايات الشواهد : « وما علمت أحداً فعل هذا فير أي الفرج فانه وإن كان القب يصح لموافقته الملقبات وكانت الالفاظ غير معظورة فاني لم أكن أحب له أن يخالف من تقدمه مثل ابن المعتز وغيره من تكلم في هذه الأنواع وألف فيها إذ قد سبقوه إلى القب وكموه المثوبة » وفي كلام الأمدى نفسه رد عليه فوق ما سبق في مقدمه الكتاب .

وفي ص ١٢٥ بعد أن عرف المماثلة بأنها مداخلة الكلام بضمه في بعض قال : « إن الناس جميعاً اتفقوا على ذلك إلا أبا الفرج قدامة بن جعفر فانه ذكر ذلك في كتابه نقد الشعر ومثل له أمثلة فغلط في أمثلة المماثلة غلطاً قبيحاً ، وقد ذكرت ذلك في كتاب بينت فيه جميع ماوقفت عليه من سهوه وغلطه » وهذا نقد من الأمدى في الاصطلاح فلا وجه له لسابقه

٢ — أبو عبد الله محمد بن عمران المرزبانى المتوفى سنة ٣٨٤ هـ :

ومن الصعب أن نعدده من نقاد قدامة لأنه نقل عنه ما أخره عليه في النقد ولم يتعرض لغيره وكتابه الموشع في ما حد العلماء على الشراء مليء بالنقل عن قدامة .

٣ - أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل المسكرى المتوفى سنة ٣٩٥ هـ :

وقد نسج على منوال ابن المعتز وقدامة في تنقيح الكلام لاستخراج أنواع البديع وأوصلها إلى خمسة وثلاثين نوعاً منها ما اخترطه قبله .

وقد أخذ على قدامة تعريفه المماثلة (ص ١٢١ طبع احتماصول) كما فعل الأمدى ثم قال (ص ١٢٢) وهذا غلط من قدامة كبير ، وفي ص ٢٣٨ ينتقده بمخالفة الإجماع في تفسير المطابقة وفي تسمية الجمع بين الشيء وضده تكافؤاً مع أن الناس سموه مطابقة .

وردنا على أبي هلال هو نفس الرد على الأمدى .

٤ — أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني المتوفى سنة ٤٤٥ هـ :

ألف كتاب العمدة في محاسن الشعر وأكادبه وهو أجمع كتاب في بابيه ولم يأت بعده أحد بمثله ، وقد عرض لقدامة في عدة مواضع من الجزء الثاني ووافق الآمدي والمسكوي في تقديمها لكنه لم يعرض به ولم ينسبه إلى الخطأ ، وهو أسلوب عفا نذكره له بالحد ، وهاك بعضاً مما تعرض لقدامة فيه :

في ص ٥ ذكر أن قدامة والسحاس انفردا بتسمية المطابقة التكافؤ .

وفي ص ١٥ أخذ على قدامة أنه اعتبر في البيتين الآتين مقابلة ، ولم يبال بالتقديم والتأخير مع أن ذلك شرط فيها وهما :

أمرناهم وأمننا عليهم وأسقيناهم دماءهم القرايا
فما صبروا لبأس عند حرب ولا أدوا لحسن بد ثوابا

والتقدم يتوجه إذا جعل الضمير في صبروا عائداً على من قتلوا أما إذا عاد إلى من أسروا فلا تقدم .

وفي ص ٣٠ ، ٣١ يقول : إن قدامة سمي القسم نوسيحاً وسوى بين أقسامه ، وهو أن يدل البيت على قافيته .

وفي ص ٣٢ ينقل عن قدامة أن الالفاظ يسمى الاستدراك عند قوم ثم يذكر مذهباً مخالفاً له .

وفي ص ٥٧ ، ٥٨ حمل على مذهب قدامة في القلو وقال : ولا أرى ذلك إلا عمالاً لمخالفته الحقيقة وحروجه عن الواجب والمتعارف وقد قال الحداد : خير الكلام الحقائق ، وقد سبق تقرير مذهب قدامة في القلو ويوافقه الحانفي وابن سنان خلفاه في المسألة اعتبارية ولكل رأي .
وفي ص ٢٥٠ يأخذ على قدامة ما أخذه السابقون في اصطلاحه في المعاظة ، وقد سبق رأينا في هذا ؟

عبد السلام أبو النجاشي سرحاء
مخصص الاستاذية

مُعْتَرِكُ الْفَلْسَفَةِ

العقل الباطن أيضاً

إذا كنا نكثر الكلام عن العقل الباطن للإنسان فذلك لسببين : (أولهما) أن الإنسان بهمه أن يعرف نفسه ، لأن على هذه المعرفة يتوقف اليوم ارتقاءه النعسى والخلق . نعم إن البشرية بلغت مدى بعيداً من الارتقاء في هاتين الساحتين دون أن تعلم شيئاً من تركيبها الباطنى ، ولكن كان ذلك تحت سلطان الدين ، وقد حدثت اليوم الفلسفة المادية من هذا السلطان بما نشته من الفكوك في عقول الناس ، فكان لامصاص من إزالة هذه الشكوك منها بنشر الحقائق العلمية في هذا الموضوع ، وغيره مما له ارتباط بالتركيب النفسى للإنسان . (ثانيهما) أن تقرير هذه الحقيقة العلمية يؤثر في إصلاح أساليب التربية وجعلها أكثر ملائمة للطبيعة البشرية ، وأجدر أن توثق نحرانها المرجوة منها ، لأن المحاولات الأدبية إذا قامت على حقائق علمية ، جاءت كالصرح القدى يبنى على أساس ويطيد لا يخشى عليه من التزعزع والانهيار إذا هبت عليه العواصف والأعاصير .

لقد أدى علم النفس الرسمى لعلم الأخلاق خدماً جليلة بدراساته التحليلية للعواص النفسية ، فكان القرن التاسع عشر كله مجالاً لتجارب حصرت ما تشد من قوى الإنسان الأدبية في دوائر معينة يمكن التأثير فيها ، ومعالجة أدوائها بما يناسبها ، واستفاد علم التربية والتعليم منها فوائد جليلة . ولكن مع كل هذه الوسائل بقيت البسيكولوجيا والبيداجوجيا عاجزتين عن معالجة الجبلات السقيمة ، والفطر المموحة ، وجاءت الفلسفة المادية بتسربها ، مع انتشار التعليم ، إلى عقول الدهماء ، مثبتة عجز هذين العلمين عن تفويم الأخلاق الإنسانية ، وأصبح مقررراً في عقول أقطاب العلم والحكمة أنه إذا لم تستدارك الحياة البشرية بكاف شديد العمل للأهواء والزغفات ، كانت قهقرى الإنسان إلى الحالة الحمجية أمراً لا مفر منه . لأن الإنسان بتأديته في الخسوس لأهوائه ، واستمراره في الاعتقاد بأن الفضائل والردائل التى يتذرع بها الأخلاقيون أمور اعتبارية ، وأن النفس البشرية لا تناء لها بعد الموت ، فلا تسعة عليها من كل إفراط أو تفريط ترتكبه ، وأن الحياة مادامت هذه حقيقة لها وجب أن تكون الأصل المقرر فيها أن الحق لقوة ، قلنا : بتأدى الإنسان على القيام عملياً على هذه الأصول بمقتضى نظامه الاجتماعى ولا يجد ما يستبد به ، لأن كل هذه المبادئ التى ذكرناها لا تقبل أن تكون

أساساً لنظام اجتماعي ، بسبب أنها كلها مبادئ ذات آثار ضارة بالمجتمع ، فإن لم يكن فيها إلا ذبوع المبدأ الذي مؤداه أن الحق قنوة ، فسكنى به معنياً على كل أثر للعدالة الاجتماعية .

التركيب النفسى للإنسان كما يقرره العلم :

قلنا إنه قد ثبت أن للإنسان عقلاً باطنياً أرقى من عقله العادى الذى يعيش به بين الناس ، ولم يظهر هذا العقل إلا بعد ما اكتشف التنويم المغناطيسى فى القرن الثامن عشر . وقد تركت دراسة هذا العقل الباطن اشتغالا من الأطباء الجبريين بشفاء الأمراض بواسطة ذلك التنويم . ولكن لما ثبتت صحة هذا الاكتشاف ثبوتاً لا تردده ، انفتحت إليه جهور من الفلاسفة وعلماء النفس الرحيمين استكمالاً لبحوثهم الخاصة بالإنسان وخصائص الإنسانية ، فكان منهم الذين تقلنا أقوالهم فى أعداد متوالية فى هذا الموضوع .

واليوم نود أن نتوَّج هذا الاكتشاف المظير ببحوث للأستاذ الكبير و . ه . ميرس W. H. F. Myers مدرس علم البسيكولوجيا فى جامعة كبرج من أشهر الجامعات الانجليزية المالية نشرها فى كتابه الشخصية الإنسانية Human personality . قبل أن نورد أقوال العلامة المذكور نأتى على ملخص أقواله عن كتاب الأستاذ (رينيه سودر René Sudre) فى ذيل مؤلفه الموسوم بالمدخل على علم الميتابسيكيا الإنسانية Introduction à la melapsyche humaine قال فى صفحة ٣٨٩ منه :

« إن حوادث التنويم المغناطيسى ، والتحلال الشخصية ، وفقد الوعي ، والمسترخاء ، دلت منذ زمان طويل على أن مالا يدركه وعيننا من أحوالنا ، ليست حالتنا الفيزيولوجية فقط ، بل يجب أن نعتز بوجود نقاط عقلية باطنية فينا لا يدرك وجوده هذا الوعي العادى . فقال (ميرس) إن للإنسان أنيتين : إحداهما هى العادية المدركة فيه ، والأخرى فوقها وهى أوسع وأسمى منها . والحقيقة أنه لا يوجد للإنسان إلا أنية واحدة ولكن ليس القسم الواعى منها فى الحالة العادية إلا جزءاً منها ، وهى التى عليها مدار النشاط العادى للإنسان . ويشبهها (ميرس) بالجزء المرئى من الطيف الشمسى . وأما الشخصية الباطنية فتعقبه الجزء غير المرئى من هذا الطيف ، ولها تأثير حتى أرقى من ذلك ، تدبر به الوظائف النفسية العليا كالمعبرية وحالة التواجد (١) وإظهار الأمور المخارقة للعامة ، كما يحدث فى جلسات التجارب النفسية .

« هاتان الأنييتان أو هاتان الوظيفتان للأنية الكبرى ، منفصلة إحداهما عن الأخرى بحجاب نفسانى ، يحدث من خلاله على الدوام تبادل بين الأنييتين فى حالة الحياة الأرضية . وقد يتسبب من هذا التبادل حدوث اضطرابات عقلية أو عصبية

(١) هى حالة ذمول تترى بعض الناس وترغم به أدواهم من المستوى العادى .

هذه الانية الباطنية (التي قد تدعى بالعقل الباطن) تعيش في عالم فوق العالم الاثيري ، ويستدل على ذلك بما تحدثه من ظواهر التلباتيا والتليستريا (١) . ففي ذلك العالم غير المحسوس يعمل العقل الباطن حراً مستقلاً عن جميع القيود التي توجهها الحياة المضوية . هذا الاستقلال الباطني الذي ثبت وجوده بالتجربة في الإنسان الحي ، يعتبر قرينة قوية على بقاء النفس بعد الموت . ولكن الدليل القاطع على هذا البقاء قد حصلنا عليه بواسطة الظواهر التي درسناها تحت اسم التلباتيا ، لأن هذه التلباتيا بين الأحياء هي منطقياً امتداداً لتلباتيا بين الأموات . نكتفي هنا بما أوردناه عن الأستاذ (ربه سودر) وننتقل نكتفاً من أقوال الأستاذ (ميرس) نفسه مستمداً من كتابه المار ذكره ، قال :

« لقد قلت إن الإنسان يمثل جسماً تديره روج . وهذا الرأي يقتضي القول بأننا نحيا حياتين مختلفتين في آن واحد ، حياة كوكبية مادية على هذه الأرض التي أهدت لأن يتأثر بها جسمنا ويؤثر فيها ، وحياة عالمية في العالم الروحاني أو ما بعد العالم الاثيري ، وهي البيئة الطبيعية للروح . وهذا العالم غير المرئي هو الذي يؤاتينا بالقوى التي تجمد أجسادنا على الدوام ... »

« فلسفتنا والحالة هذه حالتان تعيشان في اتجاهين مختلفين ، وبقصد الوصول لأغراض مختلفة ، ولكن لها أصلاً واحداً . »

« الشخصية الواعية تحفظ وترقى أعضاء الحواس الخمس الظاهرة ، وتجتهد في أن تخضع وسائلها لنقد يتدرج في الكمال ، حتى يصل إلى أعلى ذروة يمكن الوصول إليها فيها نسميه بالمعبرة Génie ، وذلك حينما تنجح تلك الشخصية بتقبها الحاجات المقررة في الجمع بينها وبين الشخصية الباطنية لصاحبها في حدود الإمكان . »

« وأما الشخصية الباطنية التي لا يصر بها عقلاً في حالتنا العادية ، وتتجلى في التنويم المغناطيسي والمعبرة وحالات مرضية كثيرة ، فهي الشخصية الأصلية ذات المواهب السامية ، وفيها من الخصائص العميقة ما هو في حالة كونه في حياتنا الأرضية (٢) . وهذه الخصائص لم تستطع أن تولدها الحياة الأرضية ، ولا مشاحة في أن وجودها في الإنسان كاملة تقتضي القول بأنها معدة لوجود روحي سيؤول إليه صاحبها وتكون ضرورية له فيها . »

(١) اثباتيا شعور النفس بما يحدث بعيداً عنها من قول أو عمل ، وقد ثبت وجود هذه الخاصة في كثير من الناس . والتليستريا إحداث النفس أعمالاً مادية بتوسط الأعضاء ، وقد ثبت ذلك أيضاً عملياً بتجارب لا يمكن دحضها وستأتي على تفصيلاتها هنا .

(٢) المراد بتلك المواهب والخصائص ماثت وجوده في النومين « ما متناطيسياً كالروية من وراء الحجب ، والانتقال بالروح إلى أقصى الأرض في مثل ملح البصر ، والأخبار المنليات ، وقراءة ماني ضمائر الحاشرين ، وفي إحاطة ذاكرتها بحيث لا يتب عنها شيء مما حدث لصاحبها في جميع أطوار حياته مما نسبت الذائكة العادية ألح

« هذه الشخصية السكينة في الإنسان ليست متقطعة ، بمعنى أنه قد تحدث منها حوادث فردية فحسب ، كما يحدث للإنسان أن يتوصل إلى حل مسألة رياضية عويصة في منامه ، بدليل أن لها سلسلة ذكريات (وربما أكثر من حلحلة واحدة) بحيث أستطيع أن أسمح لنفسى بتأكيد وجود هذه الشخصية الباطنية . ولست بهذا التأكيد أريد أن أقول بأن لنا شخصيتين متقابلتين ، ولكى أعنى بالشخصية الباطنية الجزء الذى يبقى من شخصيتنا السكينة غير مدرك لعقد العادى . وأريد على ذلك بأنه لا يوجد بين هذين الشطرين من الشخصية الإنسانية تعاون في التفكير فحسب ، ولكن يوجد أيضاً تداخل في مشوراها ، بحيث يمكن أن يصعد ما يكون أسفل إلى أعلى ، ويبقى مدركاً وقتاً ما أو على الدوام .

و خلاصة قولى أن كل شخصية إنسانية ليست في حقيقتها إلا جزءاً من شخصية أوسع مدى ، وأرفع خصائص ، وإعما ظهرت على ماهى عليه أماننا بحكم تأثير الجثائية فيها لأن الجسم لقصوره لايسمح أن يبرزها على ماهى عليه كاملة تامة . »

هذا رأى العلم اليوم في التركيب التام للإنسان ، وقد رأيت أن وراء الشخصية الواعية للإنسان عقلاً مائناً يقوم من عوجها ، ويعمل من طرفها ، ويكمل من نقصها ، وليس بين الإنسان وبين ذلك إلا أن يجد الوسيلة إليه ، وهى لا تستصعب عليه إن أراد بنفسه خيراً وكان ممن لم تصد فطرته بالتهاليم الإلهادية التى تزمه تحكما أن ليس وراء المحسوسات موجود يمكن التمويل عليه ، أو الاستفادة منه .

ونحن نعجب كيف يصدر مثل هذا القول من رجال يدعون أنهم يصعدون عن العلم ، ويتكلمون باسمه ، بعد ما ثبت أن أكبر القوى الطالية غير محسوس ، فهل رأى أحد القوتين الكهربائية والمغناطيسية التى ابتنى عليهما اليوم أقوى وأنتفع الآلات المالية ؟ وهل أبصر أحد الإسماعات المادية والكونية المختلفة ، وقد دخلت حتى في علاج الأمراض المستعصية ؟ جمود الماديين على مقررات الملاحدة الأولين ، فى مثل هذا العهد الذى انفتق فيه الحجاب المسدل بينا وبين صميم الطبيعة ، يعتبر وقفاً فى وجه الترقى الصحيح للإنسانية .

الإنسانية اليوم تكاد تحتنق مما ضيق عليها من ساحات النظر والتفكير ، حتى ألقت بنفسها من حرج صدرها فى أحضان الإباحة الخيوائية ، فهل للماديين ، وجمهورهم من أهل العلم ، غرض يرمون إليه من إفساد الإنسانية ؟ لأنظن ذلك ، ولكنه التعصب القديم لما نُسقوا عليه من إنكار ما وراء المادة ، لأنهم إن لجأوا فى ذلك العالم مع الواجب ، أصبحت فظرياتهم لانسواى المداد الذى تكتب به ، وخرج سلطان العقول السطحية من أيديهم ، وهو حرص إجرامى سترك لهم أسوأ الأثر فى تاريخ الإنسانية ؟

محمد فريد وهجرى

علوم القرآن

إذا نظرنا إلى علوم القرآن نظرة عامة شاملة ، وجدنا أن جميع العلوم الشرعية والاجتماعية والكونية والصناعية وغيرها ، علوم القرآن ؛ لأنها كلها مأخوذة منه ، بعضها بطريق مباشر وبعضها بواسطة أو بوسائط تقل وتكثر وتنضج وتحنى .

والدليل على هذا العموم قول الله تعالى : « ما فرطنا في الكتاب من شيء » وقوله تعالى : « ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين » وقوله تعالى : « وتزلزلنا عليك الكتاب تبياها لكل شيء » وقول النبي صلى الله عليه وسلم : « إذا بلغكم مني حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه وإلا فردوه » . فمن الآيات والحديث يعلم أنه ما من شيء إلا ويمكن استخراجها من القرآن

وقد درج بعض المفسرين المحدثين على استنباط بعض العلوم الطبيعية والجغرافية والعلمية وغيرها من آي الله الحكيم ، بمعالجة الوسائط المشار إليها وتذليلها وتقريبها للأنفهام .

وأنا لأريد أن أطالع الموضوع من هذه الناحية العامة فأبين أن كل علم على حدة من العلوم على اختلاف أنواعها مأخوذ من القرآن ، إذ ذلك يحتاج إلى بحث موضوع كل علم وبيان سبيله من القرآن ومعالجة الوسائط بينه وبين مكانه من القرآن ، وهو موضوع كبير حطير يحتاج إلى مؤلف خاص .

ولكني أريد أن أقصر في البحث على العلوم المضافة إلى القرآن التي ترتبط به ارتباطاً مباشراً ، سواء تعلقت بمحتنه « لفظاً ونظماً » أم بدلالته على معناه ، وترك منها جانباً العلوم التي استقلت بنفسها وصارت لها شخصية معنوية خاصة ، وكثرت فيها التكاليف كثرة شائعة مستفيضة ، مثل علم التفسير وعلم الفراءات ، وسذل جهداً صادقاً في التعريف بالعلوم التي خفيت على كثير من الناس ، ولم يمن بها العلماء المعاصرون العناية اللائقة بها ، ولم يلتفتوا إلى مادونة العلماء المتقدمين من الأبحاث المستفيضة في كتبهم ومؤلفاتهم في هذه العلوم ، مثل : علم أسباب النزول ، وعلم المصاحبات بين السور والآيات ، وعلم الوجود والنظام ، وعلم المقشاهات ، وعلم المجهيات ، وعلم القريب ، وعلم الأقسام (١) ، وعلم الأحكام ، وعلم اللغات ، وعلم أسرار فوائغ السور وخزائيمها ، وعلم المحكي والمدنى ، وعلم الرسم ، وعلم الوقف والابتداء ،

وعلم المواعظ ، وعلم الأمثال ، وعلم القصص ، وعلم النسخ والمفسوخ ، وعلم الجمل والمبين ، وعلم الخاص والعام ، وعلم المطلق والمقيد ، وعلم المنطوق والمفهوم ، وعلم المشكل ، وعلم الجدل ، وعلم الأسماء والكنى والألقاب ... الخ .

فقد ألغوا في كل هذا وأجادوا — شكر الله سبحانه ، وغفر للمتأخرين تقصيرهم — والواقع أن للمتأخرين بعض العجز ، فقد خلت برامج التعليم منذ القرن العاشر الهجري من هذه العلوم ، ولم تقف على المؤلفات فيها إلا عن طريق المصادفة والاتفاق . ولولا ما تقتضيه طبيعة عمل في فهارس دار الكتب سابقا ، وفهارس المكتبة الأزهرية الآن من الإطلاع على الكتب ، وبحث موضوع كل كتاب ، لما علمت عنها شيئا ، إلا ما علمه نحن الأزهريين من بعض كتب التفسير الدراسية من أن هذه الآية مثلا نسخة لآية كذا ، وآية (رقية مؤمنة) مقيدة لمطلق رقية ، وهكذا دون أن نعلم أن النسخ والمفسوخ ، والمطلق والمقيد علمان مستقلان ألفت فيهما كتب خاصة ..

أما بحث موضوعات هذه العلوم والإطلاع على ما كتب ودون فيها والإحاطة بها من جميع نواحيها ، فلم يكن من شأننا اليوم ، ولكنه كان من شأن الأفاضل السابقين في المصور الإسلامية الأولى ، فقد ألف الإمام الشافعي رضي الله عنه في علم أحكام القرآن ، وهو أول من ألف فيه . وهذا العلم غير علم الفقه ، وأصول الفقه ، وإن كان يتصل بهما باهتبارين ، على ما سنبينه عند بحث موضوعات هذه العلوم ، وذكر مؤلفاتها ، ثم أخذ عنه أصحابه وتلاميذه ، وانتشرت التأليف فيه بعد عصره .

وألّف في أقسام القرآن ابن قيم الجوزية وغيره ، وألف في النسخ والمفسوخ ابن حزم وغيره ، وهكذا سنذكر هذه المؤلفات ومؤلفيها على التفصيل مرتبة على المصور في المقالات الآتية .

وفي كتاب قانون التأويل ، للفاضل أبي بكر العربي مانصه :

« علوم القرآن خمسون وأربعمائة وسبعة وسبعون ألفا » (٧٧٤٥٠) وأخذ يدل على هذا .

وفي كتاب التفسيرات الاحدية وبيان الآيات الشرعية للاحيون مانصه :

« وعلوم القرآن من بينها أعلاها شأننا ، وأقواها برهاننا ، ولقد بذل السلف فيه جهدهم وأفرغوا في ذلك وسعهم ، فجعلوا لها أصولا وفروعا ، ودونوا كتبها ، ووضعوا فيها أبوابا وفصولا الخ » . وهذه المؤلفات بعضها مطبوع وبعضها مخطوط وهي محفوظة بالمكتبة الأزهرية ودار الكتب المصرية وغيرها من مكتبات المعاهد الدينية بالأقاليم والمحافظات ، والإطلاع عليها سهل ميسور ، بمراجعة فهارس هذه المكتبات إن كانت لها فهارس .

وقد أنجزت - بفضل الله - فهرس علوم القرآن " بالمكتبة الأزهرية " .

كما أنجزت فهرس التفسير ، والقراءات وغيرها ، وهي طبع الآن ، وسيظهر الجزء الأول منها قريباً إن شاء الله ، فهو مساعد كثيراً على إظهار ماحق من هذه المؤلفات .

نعم قد كتب بعض أدباء هذا المصركنناً في قصص القرآن ، حفرم إليها ماشاهدوه من ذبوع ورواح هذا النوع من الأدب ، وهو فن القصة ، فأنجسوا إلى قصص القرآن كنوع جديد من فن القصة له أثره في الثقافة الدينية ، وأكبر ظني أنهم لم يلتفتوا إلى أنه علم من علوم القرآن ، ومهما يكن من شيء فهو اتجاه مشكور .

وماذا على إخواننا علماء الأزهر الذين تخصصوا في أصول العلم وفروعه ، لو بذلوا بعض الجهد في تأليف بعض علوم القرآن على النسق الحديث الشائق ، وبالأسلوب الطريف الممتع على نسق ماوضع بعض أساتذة وزارة المعارف في " قصص القرآن " ؟ !

ماذا على متخصصي الوعظ والإرشاد لو وضعوا كتاباً في علم وعظ القرآن ، وعلى متخصصي الأصول والفقه لو وضعوا كتاباً في أحكام القرآن ، وعلى متخصصي البلاغة لو وضعوا كتاباً في بلاغة وإيجاز القرآن ، وهكذا في جميع نواحي علوم القرآن ؟

بل ماذا عليهم لو أنهم أنعموا جميعات ولجأنا لنشر الثقافة القرآنية ، والانتفاع بهذه الثروة العظيمة ، على نسق لجنة التأليف والترجمة والنشر الموجودة في القاهرة والتي كان لها أعظم الأثر في نشر ألوان كثيرة من الثقافات المختلفة ؟

إذاً ، والله يكونون غرة في جبين هذا المصرا

انظروا - يا حضرات العلماء - إلى ما صنع علماء الغرب - المستشرقون - من ناحية علوم القرآن ، ماذا صنعوا ؟ ألفوا في تاريخ القرآن ، ونشروا قراءات القرآن التي ألقها علماء الشرقيون ، وبحنوا من كل مخطوط نادر تقيس في المكتبات الشرقية من تراث آباءنا الأقدمين ونسخه وصوره ، ونشروه ، ووضعوا لكل كتاب فهرس تفصيلية بأسماء الأعلام والكنى والألقاب والأماكن ، والبلدان ، عدا فهرس الموضوعات ، ووضعوا مقدمات لشرح موضوعات الكتب ، ووصف النسخ ، وكونوا لذلك جميعات ، وأنفقوا أموالاً ، ولم يفقوا في صلبهم هذا عند علوم القرآن بل بحثوا علوم الحديث والنسب ، وفقه الحنابلة ، والظاهرية وغيرها .

دعوا ماأظهروا من قصر نظر نحو القرآن وعلومه ، والحديث وعلومه ، والفقه وكتبه جانباً ، واعترفوا معي بالحقيقة الواقعة ، وهي أنهم ألفوا في هذه العلوم - علومنا نحن -

ونشروها وقربوها وسهلوها ، وكان من واحسا أن سيقوم إليها ، فحسن أربابها ، وهم طالة علينا فيها ، هذا هو الوضع الصحيح .

موضوعات هذه العلوم :

ولما كانت العلوم إجماعاً تميز عوصولاتها ، وكان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية ، كان لابد من بيان مميزات موضوعات هذه العلوم ، بد الواقع أنها شديدة الشبه ببعضها ، حتى أنها كثيراً ما تختلط وتتشبك ، ويعسر التمييز بينها .

وسبب ذلك أنها تندرج كلها تحت مفهوم واحد ، وتربطها كلها رابطة واحدة ، فلا بد من مراقبة الفروق الدقيقة ، بينها ، وملاحظة الاعتبارات الخفية المنبثقة بينها .

خذ مثلاً : علم أحكام القرآن ، فموضوع هذا العلم هو الأحكام الفرعية المستنبطة من القرآن ، وهو يتوقف - بالداهة - على تفسير الآية ، وبيان معناها بكل دقة وحيلة من ناحية أنها أحكام استنبطت من القرآن ، تشبه بل تختلط بعلم أصول الفقه .

إذ موضوعه الأدلة السمعية من حيث استنباط الأحكام الفرعية منها ، ومن ناحية أنها أحكام فرعية وجب على المجتهد ومقلديه أن يتحلوا بها - تشبه بل تختلط بعلم الفقه ، إذ موضوعه العلم بالأحكام الفرعية التفصيلية - للعمل بها ، ومن حيث أن هذا أو ذلك يتوقف على بيان ما في آيات الأحكام ، تشبه بل تختلط بعلم التفسير .

والرأي السائد عند العلماء أنها أقرب إلى التفسير منها إلى الفقه وأصوله ، ولذلك أطلقوا عليه اسم تفسير آيات الأحكام .

لذلك وكما ترى من هذا المثال ، إذا قلت إن هذه العلوم في أشد الحاجة إلى نظر دقيق ، في إظهار مميزات موضوعاتها ، إنما أعني ما أقول ، وسأؤخر الدقة النامة في ذلك في مقالاتنا الآتية بتوفيق الله تعالى .

حسن حسن

المدرس بمعهد القاهرة

ومندوب قمارس المكتبة الأزهرية

ابن سنان الحنفاجي

وسر الفصاحة

— ٤ —

من تأثر به من المتقدمين .

يظهر لاعتامل في سر الفصاحة أن صاحبه أخذ عن كثير من العلماء ونقل غير قليل من آراء المحققين ولكنه كان ينسبها إليهم ويناقشها فيحكم عليها بالرفض أو القبول .

ومن هؤلاء الذين نقل عنهم وتأثر بهم « أبو الحسن علي بن عيسى الرماني » فكثيرا ما يذكر له رأيا أو مذهبا . ونجد ذلك شائعا في كتابه ، ومن ذلك ما جاء في ص ١١٠ حيث يقول : ومن وضع الالفاظ موضعها حسن الاستعارة وقد حدها أبو الحسن علي بن عيسى الرماني فقال : تعليق العبارة على غير ما وضعت في أصل اللغة على جهة النقل للامانة ، ثم يأخذ في تفسير هذه الجملة وشرح ما أريد بها .

ويرى عنه في ص ٩٤ فيقول : وقد ذهب « علي بن عيسى الرماني » الى أن التناثر أن تقتارب الحروف في الخارج أو تتعاقد تباعدا شديدا ، وحكى ذلك عن الخليل بن أحمد . ومن هؤلاء الذين ينقل عنهم وينقد رأيهم « أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي » ومن ذلك قوله في ص ١١٣ . وقد اختار أبو القاسم الحسن بن بشر الآمدي الكاتب من جهة الاستعارة قول امرئ القيس :

فقلت له لما تعلى بصلبه وأردف أعجازا وناء بكسك

وقال إن هذه الاستعارة في غاية الحسن والجودة والصحة لأنه بما قصد وصف أحوال الليل فذكر امتداد وسطه ، وتناقل صدره للذهاب والانمات ، وترادف أعجازه وأواخره شيئا فشيئا ، قال : وهذا عندي منتظم لجميع نعمت الليل الطويل على هيئته وذلك أشد ما يكون على من يراعيه ويراقب تصرفه ، فلما جعل له وسطا يمنة وأعجازا رادفة للوسط استعار له اسم الصلب وجعله متمطيا من أجل امتداده لأن قولهم تعلى وتعقد بمنزلة واحدة ، وصلى أن يستعير المصدر اسم الكسكسل من أجل نهوضه . وهذه أقرب الاستعارات من الحقيقة لملاءمة معناها للمعنى ما استعيرت له . ومن هؤلاء الذين يذكر رأيهم ويقلبه ويناقشته كمنقلبه ومناقشته للرأي السابق « أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ » كما قال في ص ٩٣ : والثالث - من شروط الفصاحة للمفرد - أن تكون الكلمة كما قال أبو عثمان الجاحظ غير متوعدة وحشية كقول أبي تمام :

لقد طلعت في وجه مصر بوجهه بلا طائر سعد ولا طائر كهل
 فان كهلاهاها من غريب اللغة ، وقد روى أن الاسمى لم يعرف هذه الكلمة وليست
 موجودة إلا في شعر بعض الهزليين وهو قوله :

فلو كان سلمى جاره أو أجاره رياح بن سعد رده طائر كهل
 وقد قيل إن الكهل الضخم ، والكهل لفظة ليست بقبيحة التأليف لكنها
 وحشية غريبة لا يعرفها مثل الاسمى ، وروى عنه أيضا من ٦٩ فيقول : والرابع أن تكون
 الكلمة غير ساقطة مامية ، كما قال أبو عثمان أيضا ، ومثال الكلمة العامة قول أبي تمام :

جَلَبَتِ والموت مُبَدِرٌ حُرٌّ صفحته وقد تفرغ عن في أمسه الأجل
 فان تفرغ مشتق من اسم فرعون وهو من ألفاظ العامة ، وعادتهم أن يقولوا تفرغ
 فلان إذا وصفوه بالجبرية ، ومنه قول أبي نصر عبد العزيز بن نباتة :

أقام قوام الدين زين قناته وأنضج كي الجرح وهو فطير
 فتأمل لفظة « فطير » نجدها عامة مبتذلة وإن كانت لعمري قد وقعت هنا موقفا لو
 كانت فصيحة هجتها وأذهب ملاوتها ، كيف وهي على ما تراه ؟ ويقول في من ١٦١ : وحكى
 أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ قال أنشدت أبا شعيب القلال أبيات أبي نواس :

ودار ندأى عطاوها وأدجلوا بها أثر منهم جديد ودارس
 فقال هذا شعر لو تفرغ طن ، فوصفه من طريق صناعته ، ومن هؤلاء أيضا « القاضي
 أبو الحسن علي بن عبد العزيز الجرحاني » صاحب كتاب الوساطة بين المتنبي وخصومه ، فقد
 أورد في من ١٦٨ أن بعض أصحابه حاراه أبا نواس أنه أبو الطيب فيها الاستمارة وخرج من
 الاستمارة والمادة وكان فيها هذا البيت الذي ذكرناه (هو) .

مسرة في قلوب الطيب مفرقا وحسرة في قلوب البيض واليب
 وقوله أيضا :

تجمعت في فسؤاده هم ملء فم الزمان إحصاءها
 قال فقلت له هذا ابن أحر يقول :

ولمت عليه كل مصفة هوجاء ليس للبهام زور
 فما الفصل بين من جعل للريح لباً ومن جعل للبيض واللب قلوباً ؟ وهذا السكيت يقول :
 ولما رأيت الدهر يقلب ظهره على بطنه فعل الممك بالمل
 ومن تأثر بهم أو تقصى كثيرا من رأيهم ومذهبهم « قدامة بن جعفر » ، ومن ذلك

ما جاء في ص ١٧٠ حيث قال : وقد سمي قدامة بن جعفر ترك المناسبة في مقاطع الفصول « التجميع » ومثل ذلك بقول سميد بن حميد في أول كتاب له : « وصل كتابك فوصل » ما يستبعد الحر وإن كان قديم العبودية ، ويستغرق الشكر وإن كان سالف فضلك لم يبق شيئا منه « لأن المقطع « العبودية » مافر للمقطع بعده ، فهذا هو مثال ما ترك به المناسبة مع ما قدمناه . وجاء في ص ١٤٨ قوله « وروى أبو العرج قدامة بن جعفر عن محمد بن يزيد المبرد عن التوزي قال قلت للأصمعي : من أضر الناس ؟ فقال من يأتي إلى المعنى الخسيس فيجمله بلفظه كبيرا أو الكبير فيجمله بلفظه خسيا ، أو ينقض كلامه قبل القافية فاذا احتاج إليها أباد بها معنى » قال : نحو من ؟ قال نحو ذي الرمة حيث يقول :

قف العيس في أطلال مية فاسأل رسوما كأخلاق الرداء

فتم الكلام ثم قال : المسلسل ، فزاد شيئا ، ثم قال :

أظن الذي يجدي عليك سؤلها دموما ككبيد الجانف

فتم كلامه ، ثم قال المفضل فزاد شيئا الخ ما قال :

ومن هؤلاء أيضا « أبو العباس محمد بن يزيد المبرد » فقد جاء في ص ٨٣ في الكلام على الصغير الوارد للتعظيم قوله « فقد حكى أن أبا العباس المبرد كان ينكره ويؤمن أن التصغير في كلام العرب لم يدخل إلا لشيء التعظيم ، ويتأول (دويبة) في قوله :

وكل أناس سوف يدخل بينهم دويبة تصغر منها الأنامل

وما يجري مجراها بأن يقول أراد خفاءها في الدخول فصغرها لهذا الوجه وهو ضد التعظيم المذكور ، ويقوى عندي ما ذهب إليه أبو العباس المبرد أنهم إذا وضعوا التصغير أمانة للتحقير والتعظيم مما فقد زالت الفائدة به ولم يكن دليلا على واحد منهما بل يرجع إلى المقصود باللفظة ويلتمس بيان ذلك من جهة المعنى دون اللفظ فليس للتصغير تأثير .

على أننا وإن كنا قد أثبتنا أن الخفاجي كان كثيرا ما ينقل عن هؤلاء رأيهم ومذهبهم إلا أن توضيح ذلك والدقة فيه يحتاج إلى أن نبين أن الخفاجي كان ينقل الرأي لينقله ويؤليه ما يستحقه من رفض أو قبول ، فليس متبعا رأيهم لمجرد التأييد ، ولا ناقلا مذهبهم لمحض التصديق ، ولكمه يؤنه بميزان عقله وفكره ، فن رجعت كفة رأيه أيده ، ومن شالت كفته خالته وفنده ، وإني مورد أمثلة من محالفته كي أدم الدعوى بالحجة والدليل .

جاء في ص ٢٣٠ قوله : وكذلك ذهب أبو القاسم الأمدى إلى تناقض أبي تمام في صفة الفرس :

ونشمة تبدو كأف فلولها في صهوتيه بدو شيب المفرق

مسود شطر مثل ما اسود الدجى مبيض شطر كالبياض المهرق

قال لأنه ذكر في البيت الأول أنه أشمل ، ثم قال في الثاني : أن نصفه أسود ونصفه أبيض وذلك هو الأبلق ، فكيف يكون فرس واحد أشمل أبلق ؟ وهذا من أبي القاسم محامل على أبي تمام لأنه يصف فرسا أشمل ويريد بقوله أنه مسود شطر ومبيض شطر أن سواده وبياضه متكاهن فلو جمع السواد لكان نصفه وكذلك البياض ، وهذا الوصف من تكافؤ السواد والبياض في الأشمل محمود حتى أن النخاسين يقولون أشمل شعرة شعرة ، فمل هذا لا يكون عمر أبي تمام من المتناقض .

وجاء في ص ٩٢ من مخالفته لرماني في رأيه قوله : ولعل أبا الحسن يتخيل أن الإيجاز في القرآن لا يتم إلا بمثل هذه الدعوى الفاسدة والامر بمحمد الله أظهر من أن يمضيه بمثل هذا القول الذي يفرغته كل من علق بشيء أو حرف من نقد الكلام طرطا . وقد ذكر ذلك بصدد الكلام عن تلاؤم الحروف والرد على أبي الحسن الذي ذهب إلى أن التأليف على ثلاثة أنواع متنافر ، ومتلائم في الطبقة الوسطى ، ومتلائم في الطبقة العليا ، والمتلائم في الطبقة العليا القرآن كله . وجاء في ص ٩٦ من مخالفته له أيضا قوله : فأما قول الرماني إن السجع عيب والفواصل بلاغة على الإطلاق فغلط .

وجاء في ص ٩٣ من مخالفته لأبي الفرج قوله : وقد ذهب أبو الفرج قدامة بن جعفر إلى أن قول ابن هرمة في صفة الكلب :

تراه إذا ما أبصر الضيف مقبلا يكلمه من حبه وهو أنجم

من المتناقض لأنه أفنى الكلب الكلام في قوله يكلمه ثم أهدمه إياه عند قوله إنه أنجم . وهذا غلط من أبي الفرج طريف .

وجاء في ص ٩٩ من مخالفته للمبرد قوله . وكان أبو العباس محمد بن يزيد المبرد لا يمتد بالهمزة ويحمل الحروف ثمانية وعشرين حرفا ، وقوله هذا عند السجويين مرفوض واعتلاله بأن الهمزة لا صورة لها مستكره غير مرض .

لقد كان ابن سنان مثائرا بهؤلاء متقصيا غير قليل من مذاهبهم وتحقيقاتهم ولكنه كما قدمنا ما كان يعتمد على مجرد العقل وإنما ينقل الرأي ليعمل الفكر ويكون حكمه على ضوء البحث ونتيجة الاقتناع . وقد فشا ذكره لأراء طائفة أخرى من المحققين ينقلها وينقدها وذلك كأبي بكر الحسن بن دريد ، والاحفص وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء ، وإبراهيم بن سيار النظام وأبي الفتح عثمان بن جني وغيرهم ، وإنما آثرنا الأولين بالتمثيل لاعتناء الخماحي بهم ، وأطنا الوقوف عندهم ، لأنه كان برأيهم أكثر احتفاء ، ولمنهم أشيع نقلا .

محمد طاهر النقي

تخصص البلاغة والادب

هذه شواهد الايمان

فأين حجة الملحدين ؟

في الشرق الإسلامي فئة خطيرة تستحق الجهاد القوى والردع القاصم ؛ تلك الفئة هي التي يحاول لها أن تتظاهر بالإلحاد والزندقة ، ويتخذ أفرادها ذلك التظاهر وسيلة للشهرة وذويع الصيت والانصاف لصفات العبادة النافذة الذين لا يقلدون ولا يتابعون ؛ فإذا أراد أحد من هؤلاء أن يعرف الناس أنه أديب كبير أو مفكر خطير أو باحث متعمق ، ولو بالزور والبهتان ، شدّ على المألوف ، وأحرم في حق الله والناس ؛ فينكر الخالق ويشكك في وجوده وصفاته ، ويسكر دار المعاد والحساب ، ويتهم بالمعتقدات الدينية كأنها شيء من الأساطير ؛ وهذه الطريقة استطاع أناس من هؤلاء أن يسودوا وتذبح أحمأؤهم وقسمو رتبهم ، ويأتبهم المال والجاه ، حتى قتل بهم كثير من الشباب ، سلكوا سبيلهم ، ونهجوا منهجهم ، وأصيبوا بلوثة الشك والتحير ، وخبطوا في دياجير الأوهام خطب المشواء ؛ وتلك نزعة خبيثة لو تركت بلا مقاومة أو استئصال ، لسرت جرائمها الفتالة في عقول الناشئة وفلوبهم ، وحملت ماينلقوه من علوم ومعارف جحياً يأتي على أذهار اليقين والايمان .

على أنك لو جئت هؤلاء لترشدهم منكلاً بلسان الدين وبرايمه لأعرضوا عنك وما ستمعوا لك ، لأنهم تعلموا في مدرسة الشك والإلحاد ألا ينقوا بالآ إلى ماتقوله كتب الأديان ؛ فخارطبتهم إذن باللغة التي يألونها ويحسونها ، لغة العلم والعلماء ، لغة التاريخ والمؤرخين ، لغة الذين يمتبرونهم عظماء في الغابرين والمعاصرين ، وأجبل لهم حديث الدين إلى حين .

قل لهم إن الندين والايمان موجود قوة كبرى تسيطر على الكون ، وتصرف شؤونه ، جزء من العطرة ، وعقيدة بنيت مع الإنسان منذ القدم ، وما رالت تسايده وتأكدي نفسه بمختلف الأدلة والبراهين . وكلما تفننت أمام الإنسان مغاليق الكون ، واستكشفت مسانير الطبيعة وخفايا العلوم والمعارف ، ازدادت هذه العقيدة قوة وثباتاً بشهادة التاريخ الصحيح لديكم . . . فهام أولاء قدماء المصريين ، كانوا على الرغم من مظاهرهم الوثنية ، ونصوراتهم الدينية الغريبة ، يعرفون الله ويؤمنون بالحياة الآخرة ، ويتمسكون بمكارم الاخلاق ؛ فقد أثر عنهم أن الميت إذا مات يقف أمام محكمة الاله الأعظم الذي يسمونه «إزيريس» ، ويسأله - في تصورهم القاصر - ائسان وأربعون قاضياً ، فيدافع الميت عن نفسه دفاعاً زعمهم منه أنهم كانوا يعرفون كثيراً من ألوان الخير ، ويشقرون إلى الله بكثير من الطيبات ، إذ يقول الميت في دفاعه :

« الخاضوع لك أيها الإله الأعظم ، حنت إليك ياربى خاضعاً لكي أعين مجدك ، إني أعرفك وأعرف اسمك وأسماء الاثنين وأربعين قاضياً الجالسين معك في قاعة العدل ... إني أتوسل إليك بالحق ؛ لقد تخليت يا إلهي عن كل رذيلة ومعصية ، وتحليت بكل فضيلة طمعا في رضاك ... إني لم أسيء إلى أحد ، ولم أظلم مائتة ، ولم أسرق ، ولم أعمل ما يغضب الآلهة . إني لم أسيء إلى خادم ، ولم أهمل الجائع ولا المسكين ، ولم أقتل ولم أحرص على القتل ، ولم أحنث في عيني ، ولم أسع في ضرر عبد عند سيده ، ولم أكذب ، ولم أضمر سوءاً لأحد ، ولم أتهلك حرمة حنت الموتى ، ولم أرتكب الفحشاء ، ولم أؤدس معبداً مقدساً ، ولم أنقص المكيال ، ولم أتمد على أرض جاري ولا وقف الإله ، ولم أنقص طيور الآلهة ، ولم أطارد ما بأرضها المقدسة من حيوان ، ولم أخالف نظام الري ، ولم أنلف الأراضي الزراعية ، ولم أحمل حاملاً فوق طاقتة ، ولم أكن غاماً ، ولم أتمد على كاهن قريبى ! .. أنا طاهر ، أنا طاهر ، أنا طاهر ! وحيث إني من الطاهرين فأرجو أن تأذن لي في الانصراف إلى حنات التوب . »

قل لم هذا ، فإن احتجوا عليك وقالوا : هذه أمة قد خلت في الزمن السحيق البائد ، ولها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ، فقل لهم : إليكم كلمة المدينة الحاضرة ، إليكم أمريكا الحديثة ، إنها أمة لم يغمها علمها ولا مالها ولا عظمتها من الرجوع إلى الله والاعتراف بقدرته ، وأنه المسيطر على كل شيء ، المتخذ من الخفايا والمهايك ؛ وقد نشرت كبرى مجلاتها في البلاد العربية « المختار من ريدر دايجمست » في عدد مارس سنة ١٩٤٤ مقالاً رائعاً عنوانه « ليس في الجو إلحاد » وفي هذا المقال يتحدث كاتبه (١) فيقول : إن الروح الدينية هي المسيطرة على الإنسان ، ولا بد له في المواقف المصيبة من الالتجاء إلى الله ، وهو دليل ليس بمدى دليل على وجود ذلك الإله المنجى من الويلات والكوارث ؛ ويقص طيار في هذا المقال قصة هن احتراق طائرته وفيها يقول : « ... فاضطرت لأن أعود إلى النار ، وأن أحاول إخمادها فلم أستطع ، ولم تلبث أصابعي أن خدرت وفقدت وعي ، وآخر شيء أذكره اني صحت وباه ! .. أعتنى بعصك ! .. ولما ثابت إلى نفسي ، ألقيتني ملقى على الأرض ، والطبيب بجاني ، ولا يدرى أحد كيف استطعت الخروج من الطائرة وهي تحترق ، والقي أومن به أن الله هو الذي أنقذني ... » قال الكاتب : « وكان الطيار يتكلم بلهجة الجد ، والطياريون الذين حوله يؤمنون على ما يقول ، ولم يبد أحد منهم شكاً فيما سمع ، فإن أكثر رجال الجو يؤمنون بأن منقذهم من أشد المازق وأنقذها هو العناية الإلهية . » ويذكر طيار آخر من قاذق القنابل أن طائرته ضربت بقنابل المدافع المضادة فسقطت عترة في البحر ، وأصابته شظية قطعت رجله من تحت الركبة ، يقول : « فأيقنت أن التزيف سيقضى علي في بصع دقائق ، وعندئذ وكزني شيء ما ،

وسواء أصدقئ أم لم تصدق ، فقد كان لوحاً من الخشب وفوقه صندوق الإسماعاط الذى كان فى الطائرة ، فاستخرجت منه كلاً بات وقف التزلف ، واستطعت مساعدة أحد الزملاء ، أن أركبها ، وأن أحبس تدفق الدم ، وجاءت طائرة أخرى ، وألقت إلينا زورقاً من زوارق الإنقاذ ، وبعد أربع ساعات التقطنا قارب النجاة ، فإذا كنت لا ترى أن هذه معجزة ، فأخبرنى ماذا تكون المعجزة (١) ؟ . كن على ثقة ياسيدى أن رحمة الله قد كان لها شأن فى هذا الحادث ! » .

ويقول طيار ثالث كان خواط حديد الهم كثير القلق :

« ... وفى يوم من الأيام كنت متقبلاً على قتال عنيف ، فتدكرت عبارة قائلها لى والدى مرة وهى : « يابنى ! إذا رأيت نفسك حقيقة فى مأرق حرج فادع الله ، وكن على ثقة بأنه سيمينك » . وهكذا فعلت ياسيدى ، واستجيب دعائى ، وإذا بى أسوق طائرتى ببراءة ، وأطلق مدافعى بالحكام ، وأحمل كل شئ فى تقانى ليس لى عهد بعثله ، وقد حدث هذا كله فجأة ومنذ ذلك اليوم ما رجحت أذعرو الله ، ولقد علمت أن زوجتى فى حفظه ورعايته فلم أعد أفلق عليها ، ولقد زال عنى ما كان يمتادنى من الرهبة ... لقد صرت حذراً ولكى لم أعد أفرع ، فقد أصبحت تحت رعاية الله ... الخ » .

هذه كلمات الأميركيين المعاصرين الذين بنوا فاطمعات السحاب ، وأنشأوا البارات والطائرات والسيارات ، وأنوا بكل عجيب معجز فى ميادين الاختراع والصناعة ... هذه كلماتهم تفيض عرفاً بالله وتمجيذاً له ورجوا إليه ...

إن قلت لهم هذا فيصعبون ويدهشون ويقولون : هذا فتح مبين . فإن قالوا ذلك نقد بأيديهم لأنهم لا يصرون ، وضعها على مصدر هذا الفتح المبين ، وفل لهم أنه تراث إسلامى قديم ، وإنها بضاعتنا ردت إلينا ، فالقرآن الكريم يقول : « آمن بحبيب المضطر إذا دعاه ويكشف السوء ، ويجعلكم خلفاء الأرض ؟ أإله مع الله ؟ فليأمانذكرون » . ويقول : « وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين ، فلهما نجاة إلى الله ، فمنهم مقصد ، وما يجحد بآياتنا إلا كل ختار كفور » . ويفتح لك باب الاستدلال على وجود الخالق الأعظم فيأمرك بالنظر فى الملكوت الكبير ، ويستنكر كفر الكافرين به بعد هذه الآيات فيقول : « كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ، ثم إليه ترجعون » . هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً ، ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات ، وهو بكل شئ عليم » . ويقول : « وكن من آية فى السموات والأرض بمرون عليها وهم عنها معرضون » .

(١) لا بعد المعجزة القرية ، وإنما بعد الأمر العجيب الخبير .

واقعد حدث أن جاء جماعة من الدهرية ينكرون الله ويقولون إنه ما يهلكنا إلا الدهر إلى الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه ، وجادلوه في وجود الله ، فقال لهم : ماتقولون في خشب قطع من الأشجار بلا حجار ، واجتمع ثم كوث سفينة تجري في البحر ، وهي مشحونة بالأحمال ، ملوثة من الانتقال ، قد احتوتها في جلة البحر أمواج متلاطمة ورياح مختلفة ، وهي من بينها تجري مستوية ، ليس بها ملاح يجربها ، ولا منعه يذفعها ؛ هل يجوز ذلك في العقل ؟ قالوا : لا ، هذا شيء لا يقبله العقل ؛ فقال أبو حنيفة : يا سبحان الله ، إذا لم يجوز في العقل أن سفينة تجري في البحر مستوية من غير بحر ولا منعه ، فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على تبدل أحوالها ، وتغير أحوالها ، وسعة أطرافها ، وتمايز أكمافها ، من غير صانع ولا حافظ ؟ .. فكروا جيماً ، وأضاء قلوبهم نور الإيمان ، فقالوا : نعم ، صدقت ! .

كذلك قال أعرابي لآبي جعفر محمد بن علي بن الحسين رضي الله عنه : هل رأت الله حين عدته ؟ فقال : لم أكن لأعد من لم أره . قال : فكيف رأيته ؟ . قال : لم تره إلا نصار بمشاهدة المبان ، ورأته القلوب بمخائيق الإيمان ، لا يدرك بالحواس ، ولا يشبه بالناس ، معروف بالآيات ، منقوت بالعلامات ، لا يجوز في القصبات ، ذلك الله الذي لا إله إلا هو . فقال الأعرابي : الله أعلم حيث يجعل رسالته .

ثم ذلك هو الله الذي يدل عليه ماحق وأبذع في هذا الكون العظيم ، فأين يذهب الشاكون ، وم يحتج الملحدون ؟ « والذين يحادون في الله من بعد ما استجيب له حجتهم داحضة عند ربهم ، وعليهم غضب ، ولهم عذاب شديد » ؟

أحمد الشرباصي

خريج كلية اللغة العربية

من شعر الأمراء

حكى عمر بن علي المطوعي أن الأمير أبا الفضل عبيد الله داه لتتزه فلما انتهوا إلى بعض الجهات جاءتهم السماء ثم أمطرهم برداً وهددم السيل الحارف عواتهم التوفيق بالاعتصام منه فقال الأمير أرمجلاً :

دعنا الماء غدافة السحاب	لغيت على أفق مسيل
جاء برعد له رنة	كرنة ثكلى ولم تشكل
وأشرف أمهاتنا من أذاه	على خطر هائل معضل
فن لا نذ بفناء الجسد	وآو إلى فسق مهمل
ومن مستجير ينادي الغريق	هناك ومن صارخ مهول
وجاءت علينا سماء السقوف	يدمع من الوجع لم يهمل
وأقبل سيل له روعة	فأدبر كل من القبل
بقلع ماشاء من دوحة	وما يلق من صخرة يحمل
فن طامر رده فاسرا	ومن معلم ماد كالجهل
كفانا بليتة ربنا	فقد وجب الشكر للفضل

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية حكمية
تصدرها شبكة الأزهر

في كل شهر عربي
ماعداء شهرى ذى القعدة وذى الحجة

الجزء الثالث	ربيع الأول سنة ١٣٦٣	المجلد الخامس عشر
--------------	---------------------	-------------------

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد زكي نجيب

العدد	الاشتراكات عمدة
مبداء الأزهر	داخل القطر ٢٠٠
تيمون : ٤٤٢٢٢	لطنة الحاممة الأزهرية خاصة ... ١٠٠
لصائل تكون باسم مدير المجلة	خارج القطر ٣٠٠

نفس الجزء الواحد ٢٠ ملء داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر - ١٩٤٤)

فهرس

الجزء الثالث - المجلد الخامس عشر

الوصف	الرقم
عبد الجليل الملكي - احتفال الأزهري به	١٣٩
السيرة الحمديّة تحت ضوء العلم والفلسفة	١٣٠
أعمال النبي عليه السلام وآثاره الجليلة	...
صفتة صلى الله عليه وسلم في التوراة	١٣٤
المعركة الفلسفية العظمى - التأليه العقلي	١٣٧
المدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية	١٤١
خلد بن الوليد .	١٤٥
لماذا أوقفنا تعليم اللغة العربية ونعلمها	١٤٩
أصول نظرية العقل عند الفارابي .	١٥٥
عمل سقراط الفلسفي	١٥٩
بين الدين والفلسفة	١٦٢
أبو الحسن الماوردي	١٦٥
القلب في العريّة	١٦٧
تقيد النثر	١٧١
في عبد الجليل الملكي	١٧٤
تحية الشهر لعبد الجليل	١٧٦

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عيد الجلوس الملكي السعيد احتفال الأزهر به

حفلت الادارة العامة للأزهرية مساء الجمعة ٥ من مايو سنة ١٩٤٤ بمحضور من علية العلماء ، وكبار الموظفين ، وكثير من الوعهاء ، وجمع حاشد من الطلاب ، للاحتفال بعيد جلوس حضرة صاحب الجلالة الملك العظيم فاروق الاول ، وكان ذلك تحت رئاسة حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الكبير الشيخ مأمون الشناوى وكيل الجامع الأزهر . وكانت الادارة العامة في أثناء ذلك مجلّة بالرايات المصرية الخفاقة ، تتحللها المصابيح الكهربائية المتلألئة ، في شكل فنى بدیع يأخذ بالابصار ، وكان مدخل سراى الادارة آملا ببعض الموظفين والحجاب يستقبلون المهنئين ، ويصحبونهم إلى محل الاحتفال ، حيث ينهض لتحييتهم فضيلة الاستاذ الوكيل ، بحف به كبار الشيوخ ، ولما اكتمل عقد الاحتفال افتتح الاحتفال بثلاوة آيات من الكتاب الكريم ، فانطلقت الالسنه بالدعاء لداته العلية بطول البقاء ، وبامداد الله له بالتوفيق ، لمناصرة أعماله العظيمة في سبيل إنهاض شعبه الكريم .

ثم نهض حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ الحليل الشيخ محمد احمد عرفة من هيئة كبار العلماء فألقى كلمة حافلة بمدايق حضرة صاحب الجلالة ، حالية عما آثره الخالدة ، بما كان له أجل وقع في نفوس الحاضرين .

ثم تلاه حضرة صاحب الفضيلة الاسناد المفضل الشيخ عبد الحواد ومضان استاذ لادب العربى نكليه اللغة ، فانشد قصيدة خلبت الالساب بما أودع فيها من محامد جلالة فاروق ، وسنشر الخطبة والقصيدة فيما يلي من صحائف هذه المجلة .

وبجدة الأزهر تقدم في هذا المقام تمنياتها الخالصة ببقاء الذات الملكية محروسة دنابة الله ، ومكولة برعايته ، وأن ينفع شعبه المخلص له على عهد ما يرحوه جلاله له من سؤدد وارتقاء .

محمد فريد ومردى

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

أعمال النبي صلى الله عليه وسلم وآثاره الخالدة

نبت في العالم رجال خدموا فيه أممهم والانسانية في الدين والعلم والسياسة والصناعة وغيرها خدما حليمة خلقت ذكراهم بين الناس ، ولكن ليس فيهم واحد يبلغ شأوا محمد صلى الله عليه وسلم في جلالة ما أداه لقومه وللانسانية من أعمال ، وما خلفه لها من آثار .

يقوم رجل واحد محمدا من جميع وسائل الاغراء والتحويل ، في جماعة من أعصى جماعات البشر على الانقياد ، وأبغضها للتآلف والائتلاف ، فيؤلف منها أمة بحكمة الاواصر ، مرممة الاواخي ، في بيئة كل ما فيها ينازعها البقاء . أرضها ، وسماؤها ، وأهلها ، وحالتها الاقتصادية ، فتقاوم كل هذه العوامل المحللة ، وتثبت على ما كانت عليه راسحة الوطائد ، راسية القواعد ، حتى تصدع على صخرتها قوى تلك القوارع ، ثم تنهض لتشغل مكان الزعامة من أمم العالم ، وتبلغ هذه المنزلة في جميع ضروب النشاط الاجتماعي والعلمي والعمل ، ويبقى سلطانها ممتد الرواق عليها قرونا متوالية ، ولا تزال حتى بعد أدوار شتى من الضعف والذبول ، تحاول أن تسترد مكانتها الأولى ، بما أودع فيها من صروب المباحات الأدبية والمادية ، وما طمعت عليه من عوامل التطور والتعدد ؛ فلما يقوم رجل واحد قبضع أساس مثل هذا العمل الحبل ، يجب أن يعتبر أمة وحده ، وأن يعطى أجل وصف يمكن أن يحمله إنسان في هذا العالم ، وأجل وصف هو رسول من قديم الوجود للناس كافة .

هذه هي الناحية المادية التي لا يمكن مكراهاها ، ولا التقليل من قيمتها ، حتى في نظر أشد خصوم الاسلام نعنتا . أما الناحية الأدبية من ممل مجد ، وهي جملة ما أتى به من تعاليم ، وما أصله من أصول ، وما أحاطها به من حوافظ ، وما منعها به من مناعات ، فلها لا سبيل الى بيان جلالته إلا في مصول متوالية ، ليكن أنف يستحضر بجميع ضروب الآلات الدراسية ، والتحليلات العلمية ، مما سنقوم به إن شاء الله في هذه المجلة .

ترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الامة التي ألحقها ، على أكل وأحكم ما تكون عليه أمة ،

من متانة الرُّبُط ، واستحكام العرى ، وتوثق الصلات ، وانتليت بأشد دواعي التفرق من ساعة وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، حين اختلف المهاجرون والأنصار في تعيين خليفة له ، فخرحت منها أُمّ مما دخلت وحدة ، وأشد اثلافا .

ذلك أنه لما انتشر خبر وفاة رسول الله اجتمع كبار الأنصار وهم أهل المدينة ، وأخذوا يفتاورون في تعيين أمير منهم يتولى أمور المسلمين ، ويدبر شؤونهم ، فأُسرع إليهم المهاجرون ، وهم أهل مكة تحت رئاسة أبي بكر وعمر ، وندولوا مع الأنصار الكلام فيما بينهم ، وكانت رغبة المهاجرين متجهة إلى تعيين خليفة لرسول الله منهم ، وحالفهم أهل المدينة ، وأدلى كل من الفريقين بحججه على صواب مذهبه ، ثم انتهى الأمر باقتناع الأنصار بحجة المهاجرين ، وبايموا بالخلافة أبا بكر .

هذه الحادثة لا يجوز أن تغفل دون أن نمد على حقها من العمل والتقدير . ذلك أنه كان بين أهل مكة وأهل المدينة منافسة يرجع تاريخها إلى عدة أجيال ، وكانت بين الجماعتين حروب تركت آثارا عميقة في النفوس ؛ ثم جاء الإسلام وخذل أهل مكة دعوته ووجدوا في إيجابها ، فاضطر النبي أن يلجأ إلى نصرتها إلى أهل المدينة ، فلبوه مشعرين ، وطلبوا إليه أن يهاجر إليهم مع أصحابه ، ففعل وفعلوا ، فقباهم المديون مرحبين ، وأزولهم منزلة الكرامة ، حتى شاطروهم أموالهم ، وبدلوا أنفسهم في سبيل نصرته الإسلام ، وأصمى بن يدى رسول الله كل ما يملكون ، وما زالوا يوالون الدعوة بالجهد والبذل حتى تم له الظهور ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصرح في كثير من الأحوال بأنه راض عن الأنصار ، ومقدر لهم حلاله ما يعملون ، وجاء ذكرهم في القرآن أيضا مشموعا بشاء عظيم .

لو تأملنا في كل هذا حق التأمل ، وقدرناه بمعايير الطبيعة البشرية ، نحلى لنا أن حصوع المديين (في مدينتهم) لحكومة برأسها (مكى) ، يدل على انقلاب دربع طرر على النفسية العربية ، وتبدل كبير حدث في عقليتها . ومتى أضفنا إلى ذلك أن هذا الانقلاب والتبدل حدثا في عشر سنين ، زاد تصعب المتأمل ، وبخاصة لو كان ممن لهم إلمام بالعلوم النفسية والاجتماعية ، وكاد أن يهلك في صحته ، لولا أنه من الحقائق المقررة تاريخيا

ولا يمكن أن يغيب عن ذاكرة القارئ ألما تتوارىج الانقلابات العالمية ، ما كان بين المدن ذات السلطان المادى في الأمة الواحدة من التنافس على التفرد بالزمامة ؛ فقد نافست لاسيديمونيا عاصمة جمهورية لاكونيا ، مدينة أثينا عاصمة قسم ثيبكا ، وكلالها من بلاد اليونان ، على السيطرة على الأمة اليونانية قاطبة ، وحدثت بينهما حروب كثيرة انتهت بانتصار لاسيديمونيا ، وكان ذلك سببا لضعف القسمين معا ، ووقعهما تحت السيطرة الرومانية .

ومسألة السيادة على الأمة العربية بين مكة والمدينة كانت حذيرة بأن تكون مثلاً يضرب في تاريخ المنافسات المسلحة ، ولكنها انتهت على ما رأيت من الاتفاق ، كما يحدث بين أخوين شقيقين من النزاع ، وينتهي على أكل ما يكون من النقام .

هذه الحادثة وحدها تشر بأف السبي صلى الله عليه وسلم ترك الأمة الإسلامية وهي من قوة الترابط ، وتوثق التماسك ، بحيث لا توجد أمة في ذلك العهد تشبهها فيه ، إلا إذا كانت بعيدة العهد في المدنية ، وعلى جانب عظيم من الآداب الاجتماعية .

ونعجب من كل مامر ، وأدل على أن الوحدة الاجتماعية قد بلغت إلى أبعد شأ ويمكن أن نصل إليه في الأمة الإسلامية ، أن المكين تولوا الحكم على العرب كافة ، وعلى الأنصار أيضا في مدينتهم ، ولم يعودوا إلى مكة ليقبوا فيها حكومتهم ، بحوار الحرم الذي يحج إليه المسلمون . وهذا يشر بأن الإسلام قد أحدث في عقول جماعته انقلابا نطت معه جميع الاعتبارات القومية ، والشكليات التقليدية ، فكما خفتت عدم النمرة القبلية ، تلاشت فيهم كل العادات الورثية ، وانصرفوا إلى أمر واحد ، وهو أن يقيموا الدين الحديدي ، وأن يقوموا على صراطه من التجرد من جميع ما كانوا عليه ، كأنهم صهروا وصبوا في قلبه صبا جديدا .

وإلا فكيف تمل كل هذه الانتقالات المادية والأدبية ، وكل منها لا تستقر في الأم إلا بعد مرور أجيال عليها لتتدرس بها ، وتنطع تطابعها ؟ فلا علم النفس ولا علم الاجتماع يستطيع أن يدرك لهذه الانقلابات القدرية عللا معقولة ، وخاصة بالنسبة لأمة أمية ، وصفها المميز التمسك بعاداتها وتقاليدها الموروثة ، وعدم التحول عنها قيد أنملة .

يقول معترض . ألم تر أن أكثر القبائل العربية ارتدت عن الإسلام بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، وما عادت إليه إلا والرماح مشرعة إلى صدورهم ، والسيوف مصلنة على أعناقها ؟ أقول : است من هؤلاء أنكم ، ولكي تسلمكم عن الأمة التي ربها رسول الله تربية روحية وهو بين ظهرانيها ، وجعلها نواة للأمة الإسلامية المستقبلية ، أمارأيتها تغلبت على هؤلاء المرتدين ، وقعت القبائل التي خرجت على الإسلام وردتها إلى حوزته ؟

هذه الأمة التي حلت السبي صلى الله عليه وسلم في مبادئه ، هي التي فتحت العالم للإسلام ، ونشرت كلته بين الأمم ، وحافظت على أصوله ما استطاعت ، حتى أقامت لهذا الدين دولة لم تنبغ لأمة قبلها ولا بعدها إلى هذا اليوم .

فوجه الإعجاز في قيام الأمة الإسلامية على هذا النحو من التماسك والترابط ، حتى تعجز أقوى عوامل التفريق عن فصم عراها ، هي في حد ذاتها من الأمور التي تقضى بالحيرة في تحليلها تحليلًا علميًا ، لأن الترابط الاجتماعي يقتضى رابطة ، وليست كل رابطة تصلح لكل

جماعة في كل زمن وفي كل الأحوال ، فأكبر هذه الرابطة التي لمت شعث هذه الأمة التي طبعت على البداوة ، تحت تأثير عدل قاهرة وهي صيغة الديعة التي نشأت فيها ، وضرورة انتقال جماعاتها من بقعة الى أخرى ، طاماً لا سكناً الصرورى لماشيتم ، حتى إن من لجأ اليها من بني اسرائيل هرباً من الاضطهادات الدينية ، اضطروا لأن ينقسموا الى فئتين ، كنى قريظة وبني النضير وبني قينقاع ويهود خيبر الخ .

ولقد كان العرب يعيشون على الحالة القبلية حتى في داخل المدن القبلية ، التي كانوا اتخذوها مساكن لهم ، كـ مكة ويثرب والطائف ، وهم يكن لهذه المدن حاكم عام يحكم جميع من فيها ، ولكن كانت كل قبيلة تسكنها مستقلة في أمورها ، كأنها في وسط الصحراء ، حتى أن سكان يثرب (المدينة) كان بين القبيلتين اللتين تسكنانها حروب طاحنة ، استمرت مستمرة قبل الاسلام عشرات من السنين .



قلنا إن الانصار والمهاجرين بايعوا أبا بكر على خلافة النبي صلى الله عليه وسلم ، ومن الصعب العاحب أنها طريقة دستورية وقفاً اليها بحكم التعاليم التي كانوا عليها ، وهي لا تتفرق عن طريقة التصويت العصرية ، وفيها اعتراف صريح بسلطان الأمة ، التي هي حرة في إسناد حكومتها الى من تشاء ومن طريق التوكيل .

ومن المحير للعقل أن الشرط الرئيسى لمسئولية الحاكم أمام الأمة ، قد توافر في هذه الحكومة بنقيده بأن يحكم بكتاب الله وسنة رسوله ، وهل هما شيء غير الأصول والقواعد الواردة بهما ، مما يضمن المساواة والاعصاف لجميع أفراد الأمة ؟ وهل هذا شيء غير ما يسمى الآن بالدستور ؟

وقد أعلن أبو بكر على رؤوس الأشهاد في أول خطبة له بأنه لو حاد عن الكتاب والسنة فلا طاعة له على أحد ، وقد استعملت الأمة حقها هذا على عهد الخليفة الثالث عمر له وأقامت غيره ، وهل هذا شيء غير الاعتراف بسلطان الأمة ؟

فن أوجب الأمور أن تتحلل الحكومة الدستورية كاملة في أول هيئة إسلامية تتألف على أصول الكتاب والسنة ، مما يشعر بأنهما يؤلفان قلباً واحداً لا يخرج منه إلا كل مثل أعني ؛ وبهذا أصبحت الأمة الإسلامية أول أمة دستورية ظهرت على سطح الأرض ، فإن لم تكن استوفت جميع مظاهرها الشكلية ، فإنها أتت بدساتر الديمقراطية الصحيحة ، ومملت بها وصارت لها القدوة فيها .

وبما لرحو أن نوفق في المقالات التالية الى دراسة كنه الروايات التي جعلت من الأمة الإسلامية وليداً مستكلاً الخلقه صالحاً للقاء على أكمل وجه ، وحاصلاً بالقوة على جميع بواطن التطور والارتقاء ؟

محمد فريد وعبد

الشيعة

صفته صلى الله عليه وسلم في التوراة

عن عطاء بن يسار قال : « لقيت عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما ، قلت أخبرني عن صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم في التوراة ، قال : أجل ، والله إنه لموصوف في التوراة ببعض صفته في القرآن . « يا أيها النبي إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا ، وحرزا للأمم ، أنت عبدى ورسولى ، صبيتك المنوكل ، ليس بفظ ولا غليظ ، ولا سخاب في الأسوان ، ولا يدفع بالسينة السينة ولكن ينفو ويقفر ، ولن يقبضه الله حتى يقيم به الملة العواصم ، بأن يقولوا لا إله إلا الله ، ويفتح بها أعيننا عميا وأذاننا صما ، وقلوبنا غلغا » رواه البخارى .

المفردات

أجل : حرم جواب كنتم ، إلا أنه أحسن منه في التصديق ، ونم أحسن منه في الاستفهام .
والحرر . الموصح الحصين ، وفي أحاديث الدعاء . اللهم اجعلنا في حرز حارز أى كهف منيع .
والأميون : هم العرب ؛ لأن أكثرهم لا يقرأ ولا يكتب كأنهم على الحال التي ولدتهم عليها أمهاتهم .

والفظ . الحماق الكريه الخلق . مستعار من الفظ وهو ماء الكرش ، وحسبك أنه لا يشرب إلا في أشد ضرورة .

والغليظ : القاسى القلب الخشن المعاملة .

والسخاب : السين ، وربما روى بالصاد . الصياح ، الكثير اللفظ والجلبة .

والقلب الأغلف : هو الذى لا يمي ، كأنه حجب عن الفهم كما يحجب السكين ونحوه بالغلاف .

المعنى

من أجل ذكرى الميلاد النبوى الكريم نخير ما هذا الحديث الجامع خلاصة أو صافه صلى الله عليه وسلم في التوراة ، والننويه بإسمه قبل أن يطالع العالم بحياه . لقد كان عطاء بن يسار مولد أم المؤمنين بميموة رضى الله تعالى عنها — وهو من أئمة التابعين وثقاتهم — معنيًا بالبحث عن شمائل النبي صلى الله عليه وسلم ونموته في الكتب السماوية ؛ ولقد سأل فسمع

سأل عنها عبد الله بن سلام ، وعبد الله بن عمرو رضى الله عنهم . أما عبد الله بن سلام فلائه عالم أهل الكتاب وحبرهم وأعرف بالنبي صلى الله عليه وسلم منه بأنه كما قال لعمر رضى الله عنه ، إدرأى أو صافه فى التوراة رأى العين ، فلم تشبه فيه شائبة ريب ، أما ابنه فإنه لا يدرى ماذا تصنع النساء ؟ وقد آناه الله أجره مرتين ، وشهد له النبي صلى الله عليه وسلم بالجنة . وأما عبد الله بن عمرو فلائه من أعلام الصحابة وأجلتهم ، وأكثرهم حفظاً للحديث وإطلاعا على غيره ، قال فيه أبو هريرة وهو من هو : ما كان أحد أحفظ لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم منى إلا عبد الله بن عمرو ، فإنه كان يرمى بقلبه وأعى يقابى وكان يكتب وأنا لا أكتب ، استأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك فاذن له . وحسبك ما رواه أحمد والبخارى عنه قال : رأيت فيما يرى النائم كأنى فى إحدى يدي عسلا وفى الأخرى سمنا وأنا ألمعهما ، وقد كرت ذلك للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال : تقرأ الكتابين : التوراة والقرآن . فكان يقرؤهما طالما بما فيهما ؛ ولذا عد بحق شهر من قامت عليهم النوصة الفكرية ، فى الأقطار الإسلامية .

وقد تضمن حديثه هذا بصمة عشر نعمتا من نعمته المبنوثة فى القرآن الكريم ، صلوات الله وسلامه عليه :

أَن رَّبَّهُ الله شاهدا لمن آمن من أمته بالتصديق ، وعلى من كفر منهم بالكذب ، أو شاهدا للرسول قبله بالبلاغ .

ومبشراً للعطيعين بمجات الميم ، ونذيراً للعاصين بنار الجحيم . وهذا موافق لقوله تعالى فى سورة الأحزاب : يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِراً وَنَذِيراً .

وحرزا للأُميين . ينحسرون بك من عوائل الدهر ، أو من سطوة العجم ، أو من عذاب الله ما دمت فيهم . وما كان لله ليعذبهم وأنت فيهم ، فهم بك فى حصن حصين وأمر مقيم . وإنما خص العرب بالذكر لشرفهم ، أو لإرساله بين أظهرهم ، وإلا فلا جدال أن دعوته عامة ، ورسالته إلى الناس كافة .

أنت عهدي المكمل ، شرفتك بالعبودية ، ولقبتك بها فى أجل المواطن وأسمائها ، وأشرف المنازل وأعلاها ، وخيرتك بين أن تكون نبيا مسلما أو نبيا عبدا فاخترت . وما أحصل ما احترت - أن تكون نبيا عبدا ؛ فأنت عهدي الكامل ، ورسولى الخاتم ، الذى أرسلتك رحمة للعالمين ، وجعلت رسالتك خالدة إلى يوم الدين .

سميتك المتوكل ، لعظم ثققتك فى ، وكرم اعتمادك على ، وجبل صبرك فى ، تقنع بالسير ونجود بالكثير ، وتقوض أمرك كله إلى .

ليس لفظ جاف ، ولا غليظ قاس ، بل اللين شيمته ، والرفق سجيته ، مالم يؤمر بالشدة

والفيل ، فإذا أمر بها فما أحسده معاملة نفسه وبخافة طبعه ، امتثالاً لأمر الله عز وجل : « يا أيها الذي جاهد الكفار والمنافقين واغلب عليهم ومأواهم جهنم وبئس المصير » .
ولا نستطيع هنا أن نحصى موافق لينه ورفقه حيث يلحق رحمة الرحيم ، ويتميز من الغبط الخليم . وحسبنا أن عاتبه الله في غير آية ، رحمة به أن نصره الرحمة ، ونهاه أن تذهب نفسه على الكافرين حسرات . وهذا الجزء من التوراة يوافق قوله تعالى في سورة آل عمران : « فما رحمة من الناس لنت لهم ، ولو كنت قفلاً غليظ القلب لا اقضوا من حولك » .

ولا سخر و الاسواق : وما حاجته الى السخر والغبط وهو محبول على الرفق والتمتع ، مطروح على السكينة ولوقار ؟ وإذا كان هذا شأنه في الاسواق وهي مدعاة الصياح والحيلة فهو في غيرها أعظم وقاراً وأجل حِلماً .

ولا بدع بالسيئة السيئة : امتثالاً لأمره تعالى « ادفع بالتي هي أحسن السيئة » ، وكان خلقه القرآن .

ولكن يعفو ويقفر : فلا يرضى خلقه العظيم ألا يحجزى السيئة بمثلها ، وإنما يسترها فلا يحابه بها . وقصاراه عند التأديب والارشاد أن يقول في خطبته : ما بال أقوام يصنعون كذا وكذا . هذا كله ما لم تنتهك حرمان الله ، فإذا انتهكت حرمان الله فانه يفتقم الله بها .

ولن يقضه الله تعالى حتى يقيم به ملة ابراهيم حنيفاً ويميدها سيرتها الأولى ، من بعد أن هو جها العرب وبدلوها تبديلاً . وقد صدق الله وعده ونصر عبده ومن به على المؤمنين ، فاجتمعوا على كلمة الله ، واعتصموا بحبل الله ، وكانت لهم أعين لا يبصرون بها الهدى ، وآذان لا يسمعون بها الحق ، وقلوب عليها أقفالها .

ولا ندع هذا الوصف الحق الجليل قبل أن تتمه ببقية من رواية ابن إسحاق ، لا انقص عنه حقاً وجمالاً :

قال الله : « أسدده بكل جميل ، وأهب له كل خلق كريم ، ثم أجعل السكينة لناسه ، والبر شعاره ، والتقوى ضميره ، والحكمة معقوله ، والصدق والوفاء طبيعته ، والنفوس والمعروف خلقه ، والمعدل سيرته ، والحق شريعته ، والهدى إمامه ، والاسلام ملته ، وأحمد اسمه ، أهدى به بعد الصلاة ، وأعلم به بعد الجلالة ، وأرفع به بعد الخلة ، وأسمى به بعد النكرة ، وأكثر به بعد الثقة ، وأغنى به بعد العيلة ، وأجمع به بعد الفرقة ، وأؤلف به بين قلوب مختلفة ، وأهواء متشتتة ونم متفرقة ، وأحمل أمته خير أمة أخرجت للناس » .

ذلك ، وقد بقي في الحديث غرر من الفضائل والمكارم ، ودور من الاخلاق والآداب ، نرجئها للجزء الآتي ، إن شاء الله ؟

طه محمد الباك

المدرس بالأزهر

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلي

— ٢ —

قلنا في الكلمة الصالحة إما سنغصى في هذه السلسلة عن الوحي مؤقتا إلى أن نعود فننتقى به بمد الفراغ من هذه البحوث العقلية البحتة ، ولا ريب أن هذا يقضى علينا بأن تقصر عنايتنا على الجهود الانسانية الخالصة التي بذلت عن قصد أو عن غير قصد في معصلة التأليه العقلي . غير أنه لما كانت لهذه الجهود مبادئ أساسية ثلاثة ، ولما كان من غير الميسور فهم الجانب الذي يمتينا من هذه الجوانب وهو « التأليه العقلي » فهما دقيقا بدون الإلمام بهذه المبادئ بالقدر الذي تتطلبه الحاجة ، فقد وحب علينا أن نلج إليها في إيجاز . وإليك هذه الإلماعة :

أرجع الباحثون المحدثون — كما قلنا — منابع التأليه الى ثلاثة ، وهي :

(١) البيئة الاجتماعية ، ويدعى التأليه المنعرج من هذا المسح «تأليه البدئي أو الشعبي أو الاجتماعي . ومن وسائل تمشيه في الجماعات التربية والعرف والروايات الموروثة ، ولهذا كان عند السواد الأعظم من الأمم بمثابة محور الوحدة الاجتماعية لكل منها على حدة .

(٢) التنفلس ، ويمتاز التأليه المبتثق عنه بالتجرد قليلا أو كثيرا عن علائق الحياة الخاصة وبالسير نحو الموضوعية والعمومية بقدر الامكان . ومن طرق ذبوعه كذلك التربية والعرف إلا أنه لا يلبث أن يفرض نفسه على عقول مزاوليه فرضا ، ولا يزال يسمو في نفوسهم حتى يصير مبدءا وحوودا وتمقل ، فإذا نظرنا مثلا إلى إلهيات ديكارت ألفينا أن الدور الذي تمثله فكرة التأليه عنده غاية في الأهمية بل في الخطورة ، إذ أنه عندما أراد أن يؤسس المعرفة على أساس يقيني لم يجد أصلاح لهذا الأساس من العسكرة الواضحة « البديهية المتميزة في العقل » بل إن هذه العسكرة وحدها هي التي بذت له جدوة بتقديم هذا اليقين اليه . ولكن لماذا كان لهذه العسكرة البديهية كل هذا الامتياز الخليل ؟ ذلك لأن مصدرها ، وهو العقل الانساني ، هو قبض من العقل الإلهي ، وأن أحقية العقل الإلهي « الذي يمنح كل حق وحوده » هي ضمان للعسكرة البديهية المتميزة تميزا واضحا في ذلك العقل العشري الفاض عن هذا العقل العام الذي ثبت — بالحجج الديكارتية القاطمة التي تمحدي بها الأحيال القادمة — أنه لا يمكن أن يكون إلا حقا ومانحا كل حق وجوده . ولذلك جاءت فلسفة ديكارت الطبيعية المثبتة

في القسم الخامس من كتابه : « حطلة على المنهج » مؤسسة على دعائم حججه الإلهية الواردة في القسم الرابع من ذلك الكتاب والتي بجمليها أن الإله هو أساس كل معرفة يقينية ومبدأ كل وجود وكل تعقل .

(٣) الإشراف ، ويختص التأليه الفائض من هذا المنهج بأنه أقل ركوناً إلى الفكر من سالفه إذ أن إله الإشرافيين لا يحد بالقول الشارح المؤسس على الحجج المنطقية والمدعم بالأسانيد الفكرية ، وإنما هو يشعل في نفوس المتفكرين تحليات فردية خاصة تشعر كل واحد منهم على حدة وفي داخل روحانيته الشخصية ، بذلك الوجود النوراني الباهر الذي يقع في داخل النفس فيضمرها في حالة غير عادية لا تمتشي مع أساليب العقل السائدة في النوع السابق . وقصارى القول أن أولئك المتفكرين يشعرون بوجود الإله في دواخل نفوسهم وعن طريق البصيرة ، وبالتالي أن إلههم هو إله غيبوبة أفلوطين وبهر الحلاج وابن عربي ، وشعور بأسكال القلب . وبعبارة أخرى : إن هذا النوع من التأليه هو الذي تمثل عقيدته في نفوس معتنقيها بصورة شخصية عميقة .

وإذا ، فهناك ثلاثة مظاهر لفكرة التأليه يختار كل منها عن الآخرين بميزات وخصائص ، وهاك تفصيل كل واحد منها بالقدر الذي تسمح به طبيعته

(ب) المظهر الاجتماعي لفكرة التأليه .

كان الباحثون الذين عنوا بدراسة هذا المظهر من مظاهر التأليه هم علماء الاجتماع ، وكانت طبيعة الموضوع وأهميته وتثعب جوانبه تقضى بأن تكون نتائج بحوثهم موضع خلاف وجدل عظيمين ، وهذا هو الذي حدث فعلاً ، فقد ذهب العالم الاجتماعي الشهير « دوركيم » وفريق من تلاميذه إلى أن فكرة التأليه ليست بدائية أو متأصلة في القطرة البشرية ، وإنما هي نتيجة مجهود طويل بذل في تشخيص فكرة المقدس ، وهذه الفكرة الأخيرة هي بدورها أيضاً ليست إلا تمثيل الجماعة البشرية ذاتها أو تمثل سلطاتها السكلى ، ولكن في صورة أقتومية أخذت تسمو وتتجرد حتى انفصلت من أصلها الأرضي وألحقها طول الزمن باللامرئى فصار غير مرئية ، لا أنه يعود فيسائل نفسه قائلاً . من أين انتزع الانسان البدائي فكرة القوة التي تفوقه ؟ ثم يجيب دوركيم على هذا السؤال بأنه اقتربها من الحياة الاجتماعية ذاتها . ويبان ذلك أن الفرد البدائي كان في الجماعات والأعياد والمجتمعات العامة يحس بأن قوة منعشة تتغلغل في نفسه وتشعره بشيء من اللذة وتجدد نشاطه ، وبالتالي ترفعه فوق مستواه وتغذوه بأمل حديد . ولما لم يكن لديه إذ ذاك من الراحة العقلية القدر الكافى لا اكتشاف

أن مآتي هذا الإحساس هو الحياة في المجموعة ، فقد خلق منه قوة غير مشخصة وغير مرئية ، أولى مميزاتها أنها فوق نظام التوأميس الطبيعية . ومن دلائل صحة هذه النظرية عند أصحابها أن الأساطير في المصوم تظهرنا على أنها لا تصدر في طبيعتها من فكر شخصية وإنما هي تنتهي إليها بادئة من الفكرة اللامشخصة للقدس العام ، ويعتبر انتهاءها إلى هذه الناية تقدما وارثا لها (١) . وفوق ذلك فإن دراسة الجماعات البشرية تربنا في وصوح أن ما لا يزال منها في حالته البدائية يحبل الفكرة الإلهية بمعناها الصحيح ، إذ أن الكائنات المقدسة عند أولئك البدائيين ليست موجودات معينة أو متميزة في ذاتها ، وإنما هي سلطات غير محددة أو قوى مجهولة تختلف كثرة وقلة باختلاف تلك الجماعات رقبيا والمحاطا (٢) .

بهذا المبدأ يربط دوركم نظرية قداسة الحيوان أو « Tetotémisme » التوتيميسم (٣) التي أرفع إليها علماء الاجتماع أصل الديانات ، فهو لا يرى في التوتيميسم عبادة هذا الحيوان أو ذلك القتال لذاتيهما وإنما هو تقديس لنوع مجهول من القوة وغير مشخص يتمثل في كل واحد من هذه الشخصيات دون أن يتحد بأي منها ، وليس بين هذه الشخصيات ما يحوز تلك القوة كاملة وإنما يسام فيها الكل مساهمات متباينة .

لاحرم أن هذه النظرية كانت موضع كثير من المجادلات بين العلماء ، وسدد إليها كثير منهم سهام النقد والتجريح ، بادئين بالاعتراض أولا على بدائية التوتيميسم ، متبين بالاعتراض على جعله أصلا لجميع الديانات ، فاثبتوا أن التوتيميسم في بعض الشعوب لم يرافق الحالة البدائية فيها ، وإنما وجد في عهود رقبيا ومدنيها ، كما أثبتوا أيضا أن بعض الديانات لم تنحدر من أصل توتيمي ، وذلك مثل الديانة العبرانية . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى أن هناك نظرية قد استقرت ووقفت على قدميها وأثبتت نتائج بحوثها بالبراهين العلمية . ترى أن قداسة الحيوان والأشجار هي لدى بعض الشعوب صورة مشوهة لديانة قديمة كانت راقية نقية ثم عدست عليها صروف الحياة فأفسدتها وحولت جمالها إلى دمامة ورقبها إلى بدائية ساذجة .

وأخيرا رد العلماء بالحجج القوية نظرية تقديس الأفراد للجمعية البشرية ، أو على الأقل رفضوا أن يروا فيها المنبع الوحيد للتأليه الاجتماعي كما رأى دوركم ، لاسيما وأن داف - وهو من أشهر تلاميذه - قد كمال في كتابه : « من القبائل إلى الامبراطوريات » Des « clavic aux empires » عما إذا كان لا يمكن أن تكون قوى الطبيعة قد ظمرت لدى البدائيين

(١) انظر كتاب من القبائل إلى الامبراطوريات صفحة ٨٩ تأليف داف - (٢) راجع كتاب صوراوية للحياة الدينية صنف ٢٨٥ و ٢٨٦ لدوركم (٣) التوتيميسم هو عبادة قبيلة من البدائيين حيوانا أو شجرة لمة تناسلها من ذلك المسود أو اتصال عددا لا على به ، وإذا أردت للتوسع في هذا فراجع في كتابها « الفلسفة الشرقية » في الفصل الخامس الديانة المصرية .

بنفس الخصائص الالهية وبدت لهم مقدسة . ولا ريب أن هذا التساؤل من جانب أحد كبار علماء الاجتماع يؤذن بضعف نظريتهم واعتلالها ، بل واختلالها إلى حد يستوجب الرثاء . على أن هذا ليس هو موضع الصعف الوحيد في آراء أولئك الاجتماعيين المتضاربة المضطربة التي يهدم آخرها أولها ، وينقض طارقها سالفها ، والتي يحس المرء وهو يدرس كثيرا منها كأنه يراجع ضربا من خيالات الشعراء وأحلام الناعمين

والنتيجة الحتمية لهذا هي القول بأن شيئا من نظريات علم الاجتماع - على ما يحصل حولها من ضحيج وعجيج - لم يستطع توجيه ضرورة جدية إلى أصل الديانات . « يتبع »

الدكتور محمد فخر

أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

مما قيل في التعازي

كان علي بن أبي طالب رضي الله عنه يقول عند التعمية : عليكم بالصبر فإن به يأخذ الحارم ، وإليه يعود الجازع .

وقال للأشعث بن قيس : إن صبرت جرى عليك القدر وأنت مأحور ، وإن حزعت جرى عليك القدر وأنت موزور .

وعزى رجل مر بن عبد العزيز عن ابنه عبد الملك فقال :

نعم أمير المؤمنين فاه لما قد ترى يغذى الصغير وبوله
هل ابنك إلا من سلالة آدم لكل على حوض المنية مورد

وعزى رجل رجلا عن ابنه فقال : أ كان يغيب عنك ؟ قال : كانت غيبته أكثر من
حضوره ، قال : فأنزله غائبا عنك فاه إن لم يقدم عليك فقدمت عليه

وكان يقال : من حدث نفسه باللقاء ولم يوطنها على المصائب فعاجز الرأي .
ويقال : كفى باليأس ممزقا ، وبانتقطاع الطمع زاجرا .

وعزى بعض العلماء سليمان بن عبد الملك عن جارية له كان يحبها فقال : يا أمير المؤمنين
من طال عمره فقد الأحبة ، ومن قصر عمره كانت مصيبته في نفسه .

فقال سليمان بن عبد الملك :

وإذا نصبت مصيبة فاصبر لها عظمت مصيبة مبتلى لا يصبر

المدخل الى دراسة الفلسفة الاسلامية

- ٣ -

الفصل الاول

العقلية السامية والعقلية الآرية

(أشار المؤلف فيما تقدم إلى الفوارق بين الجنس السامي والآري وعواملها، وإلى المراد بكلمة جنس من الأجناس وكلمة عقلية شعب من الشعوب، ثم عرض رأى «رينان» فى الخواص المميزة للجنس السامى، وذكر أنه يخالفه فى بعض ما ذهب إليه).

إننا نسلم مع «رينان» بأن الجنس فى مجموعه يجب أن يحكم عليه حسب النتيجة النهائية التى وصل إلى إحكامها على نسج الشئون الانسانية. (١) وسلم أيضا بأن المصبة العامة للجنس يجب أن ترسم «حسب صفة الشعوب التى تمثلها أتم تمثيل» (٢)، أى أن الجنس السامى يجب أن يمثل حسب صفة الشعب العربى والشعب اليهودى وطائهما (٣) وسلم كذلك أن «عمل الجنس السامى إذا نظرنا إليه فى مجموع التاريخ المام يظهر بوضوح فى تأسيس التوحيد والتبشير به» (٤). وأخيرا، تتفق معه فى أن الجنس السامى، وعبارة أدق الأمة اليهودية، لم تنتقل بمضى الزمن من التعود الأول إلى التوحيد الذى تلاه «بسبب تفكير طويل فى الأمور الالهية» (٥)، أو من جراء «سير بطى» لعقل حتى وصل رويدا رويدا إلى تصور أكثر نقاء للسبب الاسمى (٦). بل تتفق معه أيضا فى أن التوحيد السامى «جاء نتيجة لاستعداد جنسى خاص» (٧).

لكن «رينان» يذهب بعد ذلك إلى مدى أبعد لارى من الحق أن نسير معه إليه. فقد جعل من هذا «الاستعداد الجنسى» غريزة سماها «غريزة التوحيد» (٨)، وبفضل هذه الغريزة استطاع «الجنس السامى» أن يتمتع منذ أيام وجوده الأولى بطراز خاص من الطرز الدينية المؤسسة على فكرة تجعل السلطة العليا المطلقة فى يد سيد أو حد خلق السماء والأرض (٩). ويقول بعد هذا إن غريزة التوحيد تلك ظهرت بشكل «إلهام فطرى» (١٠)، مماثل لذلك الإلهام الذى أدى إلى خلق الكلام فى جميع الأجناس، ومذهب «رينان» فى هذه النقطة

١ - المرجع فى مذاك المقال الذى نشر بالجريدة الآسيوية سنة ١٨٥٩ فى مواضع مختلفة.

(١٠) نفس المرجع، وكتابه: التاريخ المام فئات السامية.

الآخيرة معروف مشهور (١). وهكذا تراه توسع فجعل للدين نفس تلك الفكرة الخاصة باللغة، وفي هذا يقول « فبقيا يتعلق بالدين ، كما بقيا يتعلق باللغة ، ليس هناك شيء هو ثمرة وضع كان أو اتخذ في ماضي الأمر وظل كذلك دائما » (٢). وقد بذل جهده بعدئذ ، عند ما دخل في تفاصيل الموضوع ، في تخفيف حدة هذه الفكرة أو التصور الغرزي .

ذلك بأنه قد قال إنه لا يقصد بما تقدم أن جميع الساميين كانوا موحدين (٣) ، ولكن « إذا تعمقنا في دين الساميين الوثنيين نجد عندهم سمات عديدة لا يمكن تفسيرها إلا بتصور فطري غرزي عن الألوهية مخالفة مخالفة جوهرية للتصور السائد عند الشعوب الآرية ، بمعنى أنه كان يشمل دائما فكرة الملكية المطلقة » (٤). « في الأزمنة القديمة لم يتركز التوحيد عند الشعوب السامية إلا في طبقة أريستوقراطية غير محس بها ، أما الشعب فكان متجهيا دائما إلى ممارسة الآديان الأجنبية » (٥). « بل إن التوحيد الدقيق لم يوجد عند الإسرائيليين أنفسهم إلا في عدد قليل منهم » (٦) ، وهذا ليس عجبا « فإن الفكرة الأصلية لدى أي شعب من الشعوب تكون دائما عملة في أفراد قليلين » (٧) : وهكذا « إذا أردنا الحكم على سمات جنس من الأجناس وحسب علينا أن نتخذ الطبقة الأريستوقراطية أساسا لحكمنا » (٨) .

ومع ذلك ، فالرغم من هذا التسليم ومن هذه التحفظات ، نرى « رينان » يعود فيؤكد نظريته الأولى الأساسية القائلة بأن الساميين كانوا موحدين فطريين (٩) على أننا قد قلنا فيما تقدم إننا مصممون على استمداد جميع المسائل الخاصة بالأصل ، ولذلك لن ندخل في موضوع هذا النزاع ، وإن كنا قادرين على حله مستندين إلى أدلة قاطعة ترجع إلى حالة العلم الآن .

وهنا يتعلق بالنتائج التي يريد الوصول إليها لا يهما مطلقا إن كان التوحيد السامي فطريا أو حديثا نسبيا ، ولا يهما كذلك إن كان جزءا صغيرا من الجنس السامي شعر منذ الأزمنة الأولى بحدس من وحدة الألوهية ، أو إن كان الأمر على العكس من هذا من أن هذا الجنس لم يصل إلى فكرة واضحة عن الله الواحد إلا بعد اجتياز دهر طويل كان في ظلمات الوثنية فيه .

سواء كان هذا أو ذاك ، ألا تبقى لنا حقيقة لا مراء فيها ، وهي أن فكرة التوحيد عند الأحصان الأخرى قد اخترعها في زمن متأخر للفلسفة وحدهم ، ولم تدخل في عقيدة الشعوب إلا بفعل الدعاية الدينية الأجنبية من يهودية ومسيحية وإسلامية ، أي أنها كانت دائما من أصل سامي ؟ بعكس الأمر عند الساميين ، أي عند اليهود ، فقد بنيت فكرة

(١) لقد عرّسها خاصة في كتابه عن « أصل اللغة » طبع باريس سنة ١٨٨٩ م الطبعة السابعة ، وفي كتابه « التاريخ العام لغات السامية » - ٤٦٩ - ٤٧٢ - ٢ - ٩ الجريدة الآسيوية في مواضع مختلفة

التوحيد من نفسها من أمحاق الشعب ؛ إما منذ عهدم بالوجود كما قال « رينان » وإما منذ جاء الأنبياء الذين سبقوا عصر سقراط وأفلاطون بنحو ألف عام (١)

ألا ترى ذلك كافياً لاستطيع التأكيذ بأن الجنس السامى موحد بمعنى الكلمة ، بل وأكثر من هذا موحد من ذاته ، ما دام يحمل في نفسه بذرة التوحيد كاملة وعلى استعداد لتنبث وتنمو بمجرد ظهور الظروف المواتية ؟

على أن هذه النزعة التوحيدية ليست أم مميزات الجنس السامى وأولاهها ، بل هي مميز مشتق وراجع الى غيره من المميزات ، وهذا ما يقصده « رينان » نفسه إذا بحث القارئ ما كتبه بمعنى . إنه إذا أخذنا بعض فقرات من كتاباته منفصلة بعضها عن بعض قد نعتقد أنه يقصد غير هذا ؛ فقد قال مثلاً في معرض الحديث عن الوجدان السامى « إن التوحيد يلخص ويفسر جميع مميزات هذا الوجدان » (٢) غير أنه لا يجوز مطلقاً أن تفصل هذه الفقرة من تلك الأخرى السابقة لها مباشرة ، والتي تعتبر (أى هذه الفقرة) نتيجة لها فتفسر معناها الحقيقي المراد ، وهي : « إن الوجدان السامى واضح لكنه غير متسع ؛ فهو يشمل التوحيد بشكل جدير بالإعجاب ، ولا يستطيع أن يصل الى النموذ » (٣) .

إدأ ، على رأى « رينان » ، نمد هذا التحليل والتفصيل ، يكون المميز العام للجنس السامى هو « بوحه عام العدم التعميدات والاحساس المطلق بالوحدة » (٤) وقد كان هذا الاحساس المطلق بالوحدة ، أو هذا التوحيد ، هو بلارب المظهر الأول والأهم لتلك البساطة الأساسية الفريزية في هذا الجنس السامى .

نعم ! إن هذه الصبغة لا تبعد كثيراً في نظراً عن الحقيقة ، لكننا لا نستطيع التسليم بصحتها تليماً تاماً باعتبارها صفة جمعت المميزات للجنس السامى والروح السامية ، وتلك هي النقطة الثانية التي لا تتفق فيها مع « رينان » .

هل « البساطة والوحدة » هما المميز المزدوج المشترك في جميع الظواهر البارزة التي عبرت الروح السامية عن نفسها بها ؟ لأخذ من « رينان » نفسه مثلاً حامياً ، وهذا المثال نجده فيما يقول : « إن المجتمع السامى الحقيقي هو مجتمع الخيمة والقبيلة ؛ لم يكن له أنظمة سياسية أو قضائية ، بل فيه كان الانسان حراً غير خاضع لسلطة ما وليس له من ضمان غير ضمان

(١) راجع سوع خام « التوراة » ترجمة حديثة مقدمة وشروح ، باريس سنة ١٨٧٤ - ١٨٨١ ، العهد القديم القسم الثاني : ١ ، مقدمه ص ٦ وما يليها . (٢) التاريخ العام للامم السامية ص ٥ .

(٣) نفس المرجع . (٤) نفس المرجع ص ١٦ ، ١٨ : « إن الوحدة والبساطة هما ما يميز الجنس السامى » . ثم ص ١٧ : « وكما ترى فإن الجنس السامى يبدو لنا في كل شيء كآلة جنس غير كامل بسبب بساطته » ثم ص ٥٠٣ : « إن الميل الأساسى للساميين هو أنهم استطاعوا تبسيط العقيدة الانسانية وطرده التمدد والتعقيدات الكثيرة التي كان يضل فيها التفكير الدينى للأريين » .

الأسرة» (١)، فالجزيرة العربية هي التي يجب أن نتخذها قياساً للعقلية السامية، وعلى هذا تكون الفوضى التامة هي التي كانت تمثل الحالة السياسية للمصر العربي» (٢)، ومن المؤكد أنه لا يوجد أبسط من مثل هذه الحالة السياسية والاجتماعية، ففي مثل هذه الحالة، يمكن أن نرى وحدة اجتماعية أو سياسية إلا في أدنى درجاتها؟

إن من الحق أن نقرر أن كلمة «وحدة» ليست متطابقة وكلمة «بساطة»، بل إنه لا يوجد رابطة ما بين هذين المميزين، ولعلهما في كثير من الأحوال على طرق تقيض، والمثل السابق أسطع دليل على ذلك؛ فإذا ما تحدثنا عن التدرج أو عن التنظيم الذي يعقب حالة البساطة يتضح لنا أن كلمة «بسيط» ترادف كلمة لا شكل له، وأن كلمة «بساطة» معناها تعدد لا نهاية له؛ فالوحدة إذاً لا تعد مطابقة للبساطة، بل لتركيب الذي يكون عنها. هل نستطيع بعد ذلك أن ننسب الخطأ الذي وقع فيه هذا الكاتب العظيم إلى إهمال في الأسلوب، فيكفي أن نحذف إحدى هاتين الكلمتين (بساطة، وحدة) لتصبح العبارة التي رتبها مقولة ونهائية؟ لعل الأمر أكبر من هذا خطراً.

ذلك أنه قلنا فيما سبق إن الوحدة (L'unité) ليست الطابع الجوهرى للعقلية السامية، وكذلك ليست البساطة كما سمينه فيما بعد. وإن «رينان» لخص هذا الطابع في كلمتين اثنتين (البساطة والوحدة) دون أن يتعمق في فهم هذه العبارة المزدوجة وتحليلها؛ إنه عمد إلى تحليل مربع لا استعدادات العرب واليهود الدينية (٣)، ولعنهم وحياتهم الفكرية والاجتماعية والسياسة (٤)، ولعنهم، ثم أتى ضوءاً كافياً على تصورهم للوحدة الإلهية وعلى البساطة النفسية التي امتازت بها حضارتهم، مكتفياً بتلخيص نتيجة هذا التحليل في هاتين الكلمتين، من غير أن يعمى باصطناع الدقة المذهبية في بحثه ونتائجه، وذلك لأنه لم يقصد بحث مسألة طابع الجنس السامي الممر لذاتها؟

محمد يوسف موسى

المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

(١) التاريخ العام لقناة السامية - ١٣ (٢) نفس المرجع ص ١٤ (٣) نفسه ٢ - ١٧

(٤) نفسه ص ١٨ - ٢٥

حياة خالدا بن الوليد

خالدا بن الوليد

— ٥ —

بدأ خالد رضي الله عنه حياته الإسلامية حندياً يحارب تحت راية أمراء النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو أطوع ما يكون حندي في جيش ، وأخلص ما عرف الناس عن رجل في مكان خالد من الميزة العربية ، والعقوبة الحربية ، والطولة القرشية . والحرب بحك الرجال ، ومظهر الأبطال ، ومصنع المباقرة ، وقد قتل في وقعة مؤنة — أول وقعة إسلامية حضرها خالد — ثلاثة أمراء كان النبي صلى الله عليه وسلم عينهم ورتب إمارتهم على الجيش ، فالتفت المسلمون إلى أنفسهم وهم في أشد الخرج ، يجمعون عود رجالانهم ، ليقبضوا عليهم من أنفسهم أميرا يتقدم في هذه الحرب الضروس ، فلم يحدوا في بديتهم من يسبقهم في محنتهم أشجع من خالد ، ولا أبرع سياسة في الحرب منه ، فاحتاروه لقيادتهم ، ورضى هو بأمارتهم ، فذا عسى خالد أن يصنع في قيادة جيش ثالث منه الحرب أقصى ما تنله من جيش قليل العدد ، بعيد المدد ، محدود السدد ، يواجه جيوشاً متكاثرة في أهنة دامة ؟

أجل ، لقد صنع خالد ما يصنع القائد المفكر ، والقائد أحوج إلى الفكر لتنافذ منه إلى السيف الصارم ، وقد حبا الله تعالى سيفه خالداً من ثاقب الفكر ومحكم التدبير وبارع السياسة بما أغنى عن الامداد والسلاح .

رأى القائد الجديد أن لا طاقة لجيشه في قلة عدده وكثرة حراجه بجيوش أعدائه المتكاثرة المستعدة في حرب فاصلة ومواقف حاسمة ، فذا يصنع ؟ أيطلق لهذا الجيش عان الحرب والفرار ، وحسبه من الفضيحة أن يكون قد نحى كتية المسلمين من فناء محقق ؟ أم يدفعه إلى المحموم لا يبالى ما تكون النتائج ما دام القائد قد استجاب لداعي البطولة والشجاعة ؟ أم يلجأ إلى الفكر يستوجبه خطة لا تحمل على أكتاف المسلمين طار الفرار ، ولا تدفع بهم إلى الهلاك والدمار ، وترى في قلوب أعدائهم بالهبة والرهبة ؟

لقد اختلفت روايات المؤرخين وكتاب السيرة في موقف القائد الجديد ونهاية الموقعة على يديه احتلالاً بعيد الجوانب . والمعجب من أمر هذه الروايات أن بعض كتب السيرة والبارح يقصها متتابعة لا يصدده ما تحمله من تضارب يبعدها عن التحقيق ، فهذا محمد بن سعد

يقول في الطقات : « فاصطلمح الناس على خالد بن الوليد فأخذ اللواء واكتشف الناس ، فكاست الهزيمة ، فقتبهم المشركون ، فقتل من قتل من المسلمين ، ورفعت الأرض لرسول الله صلى الله عليه وسلم حتى نظر إلى معترك القوم ، فلما أخذ خالد بن الوليد اللواء ، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الآن حى الوطيس » فلما سمع أهل المدينة بجيش مؤتة قادمين تلقوهم بالجرف فجعل الناس يحنون في وجوههم التراب ، ويقولون : يا مرار أفررت في سبيل الله ؟ فيقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : ليسوا بفرار ، ولكنهم كرا إن شاء الله تعالى . »

ثم يقول ابن سعد بعد ذلك راويا عن أبي طاهر قال : « بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الشام فلما رجعت مررت على أممى وهم يقاتلون المشركين مؤتة ، قلت : والله لا أبرح اليوم حتى أنظر إلى ما يصير إليهم أمرهم ، إلى أن قال : ثم أخذ اللواء عبد الله بن رواحة فطاعن حتى قتل ، ثم انهزم المسلمون أسوأ هزيمة رأيتموها قط ، حتى لم أر اثنين جميعا ، ثم أخذ اللواء رجل من الأنصار ، ثم سعى به حتى إذا كان أمام الناس ركزه ، ثم قال : إلى أيها الناس فأجمع الله الناس حتى إذا كثروا مشى باللواء إلى خالد بن الوليد ، فقال له خالد : لا آخذك منك أنت أحق به منى ، فقال الأنصارى : والله ما أخذته إلا لك ، فأخذ خالد اللواء ، ثم حمل على القوم فهزمهم الله أسوأ هزيمة رأيتموها قط حتى وضع المسلمون أسيافهم حيث شاءوا . »

هاتان روايتان في كتاب واحد يعتبر من أهم مصادر السيرة والتاريخ ، تقول إحداها : إن المسلمين انهزموا لما أخذ خالد اللواء ورجع بالمسلمين قارين معينين ؛ وتقول الأخرى : إن المسلمين انهزموا أولا بعد قتل ابن رواحة وهو الأمير الثالث للجيش ، فلما أخذ خالد اللواء هزم الله المشركين ونصر المسلمين . وهذا تناقض ظاهر ، لا يدري معه الباحث ماذا يأخذ ، وماذا يدع ، وإذا كانت الترجيح مجال فلعل الرواية الثانية وهى رواية شاهد عيان ، أثقل ميزانا ، وأقرب إلى الوضع المفقول ، لأنها جملة الهزيمة على المسلمين في وقت حلا فيه جيشهم من قائد يعصب أمره ، بعد فقد قواده الثلاثة ، وهذا وضع يحدث في أى جيش يصاب به أعظم الاضطراب ، فلا غرابة إذا أصيب بالهزيمة حينئذ ، ولما اجتمع أمر الناس على قائد سبق شهرته إلى قلوب الجند أبصارهم إلى شخصه ، ثبت إليهم أنفسهم وقويت روحهم ، وعاد إليهم يقينهم ، وقد يكون عدوهم شغل عنهم بعض الشيء بنشوة الظفر ، حملوا صادقين ، وقالوا من عدوهم ما قال منهم ، وشهد هذا أبو طاهر فحدث به .

وقال الديار بكرى في تاريخ الحبس : وفي الاكتفاء ، فلما أخذ خالد الراية دافع القوم وحائى بهم ، ثم انحازوا حتى انصرف الناس ، فعلا ودنوا من المدينة ، تلقاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمون ، ولقبهم الصبيان يشتدون ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم مقبل مع القوم على دابة ، فقال « خلفوا الصبيان فاجلهم وأعطوني ابن جعفر » فأتى بعبد الله بن جعفر

فأخذه وحمله بين يديه وجعل الناس يحشون على الجيش التراب ، ويقولون يا غرار ، فررتم في سبيل الله ، فيقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « ليسوا بالفرار ، ولكم الكرار إن شاء الله تعالى » ثم قال الديار بكرى . وقالت أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم لامرأة سلمة بن هشام بن المغيرة ماني لا أرى سلمة يحصر الصلاة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قالت : إنه والله لا يستطيع أن يخرج كلما خرج صاح به الناس ، يا غرار فررتم في سبيل الله ، حتى قعد في بيته .

ثم قال وروى أن خالد لما أصبح أحداءوا فعمد ما صفوا للقتال فغير صفوف جيشه فجعل المقدمة مكان الساقة ، والساقة مكان المقدمة ، والميمنة مكان الميسرة ، والميسرة مكان الميمنة ، فوقع الكفار من ذلك في غلط فخرجوا أثبت لحق المسلمين مدد ، فوقع في قلوبهم الرعب . فانهزموا ، فقتلهم المسلمون يقتلونهم كف شاءوا . فغم المسلمون من أموالهم ورجعوا إلى المدينة . وروى عن أبي هريرة أنه لما قتل ابن رواحة انهزم المسلمون ، فجعل خالد يدعوهم في أغرامهم ويمنعهم عن الفرار وهم لا يسمعون حتى نادى قطبة بن عامر أيها الناس لأن يقتل الرجل في حرب الكفار خير من أن يقتل حال الفرار ، فلما سمعوا كلام قطبة تراجعوا .

هاتان أيضا روايتان في كتاب واحد ينقل عن المصادر المعتبرة ، ذهبتا مذهب الروايتين السانقتين ، فأولاهما تسجل المزمعة على يد خالد وتقص حديث الفرار وتمصده بحديث أم سلمة ، وثانيتهما تسجل البصر للمسلمين على يد خالد وتماثله بالخطبة الجديدة التي وضعها القائد الجديد في تغيير نظام الجيش ووقوع العدو من ذلك في الغلط حتى هزمه الرعب . وإذا انضم إلى هذه الرواية حديث أبي هريرة كانت مطابقة تمام المطابقة لرواية أبي عامر التي ساقها صاحب الطبقات وكانت أخرى بالقول ، وقد جرت أكثر المصادر المتقدمة كالطبري وابن هشام في هذا الشوط ، وأراد بعض المتأخرين من المؤرخين التحرر من التقليد فاستبعد هذا انتصار المسلمين في هذه الواقعة لقلّة عددهم وتكاثر عدد عدوهم ، ولجأ إلى التناوب في رواية الانتصار وجعله مجازا عن نجاة المسلمين ، وتبعه في ذلك بعض السابيين من المعاصرين . ولنا نذهب معهم بهذا المذهب ، ولكننا نرجح أن المسلمين انتصروا ورجعوا ظافرين ، غير أنه ظفر الجولة لا ظفر الميدان . أما حديث الفرار وتعبير الناس فالحش في حصرة النبي صلى الله عليه وسلم وردّه عليهم ، فذلك ما لا نستطيع أن نعتمد عليه ، لأن استمرار الناس في التمييز بعد دافع النبي صلى الله عليه وسلم إلى حد يجمع مثل سلمة بن هشام من حضور الصلاة مع النبي صلى الله عليه وسلم بعيد جدا من رضا النبي صلى الله عليه وسلم لبعض أصحابه أن يعيروا بالفرار ، وهو لا يرام غرأوا ، وبعد جدا من طاعة الناس لرسول الله صلى الله عليه وسلم في أمر لا يرضاه ودفعه عن أصحابه . ثم إن الاحتجاج بكثرة العدو وقلة المسلمين احتجاج لا يقوى على مواجهة

التاريخ في حروب المسلمين ، لأنهم لم يحاربوا بكثرة عدد قط ، وإنما كانوا يحاربون بقوة العقيدة وثبات الإيمان . وشهر وقائعهم مع الروم والعرس كان التهاوت في العدد بين المسلمين في قتلهم والمشركين في كثرتهم ظاهر . ومع ذلك فقد انتصر المسلمون ، وفي عهد عمر بن الخطاب إلى سعد بن أبي وقاص نزل القادسية « وإنما ينصر المسلمون بمصيبة عدوهم الله ، ولولا ذلك لم تكن لنا بهم قوة ، لأن عدونا ليس كمقدم وعدتنا ليست كمثنتهم ، فإن استونيا في المصيبة كان لهم الفضل علينا في القوة ، وإن لا نصر عليهم بفضلنا لم نغلهم بقوتنا » . والقرآن الكريم جعل المسلم الواحد بعشرة رجال من الكفار في أول الأمر ، ثم خفف الله عنهم وجعله رجلين ، وهذا تسجيل للتفاوت المعنوي ، وهو الذي درج عليه المسلمون في وقائعهم ؛ فالكثرة لا دخل لها في الانتصار الحربي ، وقد تودى مكيدة حربية بألوف من الرجال .

ويمكن أن نلخص رأينا في هذه الواقعة بأن المسلمين لما أصيب قائدهم الثالث ابن رواحة وكان آخر المؤمنين من قبل النبي صلى الله عليه وسلم ، فزعموا لهول الخطب بإصابة قوادهم الثلاثة وصيرورتهم بغير قائد ، فأحدث هذا الفرع اضطرابا ساعد العدو على كشفهم فأنكشفوا واهزموا فزعين ، حتى إذا أخذ اللواء خالد بن الوليد وذاع الخبر في الجيوش تراجعوا ، وبات خالد يعمل فكره والمسلمون حو اليه في حراجهم يقضون مضجعه ، فلما أصبح كان قدواته الفكر العبقري بإحدى خدع الحرب وذلك أنه أراد — أولا — أن يدخل في روع العدو أن مددا جديدا قدم على المسلمين ليضعف بذلك الروح المعنوية لدى أعدائه ويكسر من حدة الفرود الذي انتابهم من جراء النصر الذي تالوه على المسلمين ، و — ثانيا — أن يقوى الروح المعنوية في جيش المسلمين بتبادل تحمل أعباء الحرب بين الجيوش ، وتجديد المواقف في الهجوم وتوجيه طوائف الجيش إلى خطة جديدة بالنظر إلى خطة الأعداء يتعمد إلى حيلة تغيير الوضع الأول للجيش كما ذكرته الرواية التاريخية ؛ وهذا تدبير حكيم حقق ما قصده القائد من وقوع العدو في غلط وظنه وصول مدد المسلمين أوقع العرب في قلوبهم ؛ وهذا أمر قريب إلى الفهم ، ولا سيما إذا انضم إليه شجاعة القائد الجديد ، تلك الشجاعة التي يقول في مظهرها في هذه الواقعة خالد نفسه « لقد اندق في عيني يوم مؤتة تسعة أسياف فثبت في يدي إلا صفيحة يمانية » . ويؤيد رأينا هذا تأييدا يرتفع عن الشبهة ما جاء في صحيح البخاري عن أنس رضي الله عنه : « أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يزل يثبته في راحة لسانه قبل أن يأتيهم حرم ، فقال : « أخذ الراية زيد فأصيب ، ثم أخذ جعفر فأصيب ، ثم أخذ ابن رواحة فأصيب ، وعيناه تذرفان حتى أخذ سيف من سيوف الله حتى فتح الله عليهم »

صالح إبراهيم هريز

لماذا أخفقنا في تعليم اللغة العربية وتعلّمها

—

كثيرا ما سألتى شدة الأدب من طلابنا : ما هو أقرب الطرق الى التمكن من الادب العربى وتحصيل الملكة العملية فى مسطومه ومشوره ؟ فكنت أجيبهم :

التمكن من القواعد العربية أولا ، ثم التمكن من اللغة وتذوق أساليبها ثانيا . وأعنى بالقواعد قواعد النحو والصرف . والتمكن منهما يتوقف على الاعراب الملح المتكرر الى حد اللوع ، فلا تقرأ جملة أو شعرا حتى تفكر فى إعراره وتوجيه ما أشكل منه ، فدرهم من القواعد يحتاج الى قنطار من الأمثلة والشواهد .

هذه هى الطريقة لى تحصيل ملكة القواعد العملية . أما تحصيل ملكة الادب طرائقه :

(١) الاكثّر من مطالعة الكتب العربية الصحيحة المباراة فى الموضوعات المختلفة .

(٢) مراجعة معاجم اللغة لتحقيق معنى كل لفظ شكل معناه .

(٣) اتحاد المجموعة بعد المجموعة لتدوين كل قول تشعر النفس بجهاله وتتناثر بروعته

وحسن معناه .

(٤) حفظ هذه المختارات تدريجيا . أما ما لا يفهم له معنى أو لا يحصل له من الأقوال

فلا يحسن اختياره ولا تدوينه ولا حفظه .

(٥) العناية بشرح المشكل من ألفاظ تلك المختارات وبيضاخ ما غمض من أساليبها ، فان

فى ذلك الشرح والايضاخ نغرا على تحصيل ملكة الانشاء والسياق اليها من حيث لا يتممها الطالب بل لا يشعر بها أحيانا . وليصبر القادى على نفسه نضع سنين ولا يتعمّل كتابة المقالات فى الصحف والمجلات لتلا تسبق ملكة الكتابة الرديئة الى نفسه ، ولتلا يحدّده المطرور والمهذون فيضدع ثم يقصر فى لا كباب والتحصيل وبعد الآلة كما وقع لكثير من الطلاب .

يدن لا يعمل ولا يباس . ولا بأس بأن ينوسع قبل محاولة الكتابة فى فنون الاجتماع ومحوها فى كتابة (الاحوانيات) أى كتابة الرسائل الى إخوانه ، وفى الترجمة من لغة أجنبية إذا كان يحسنها ، ووراء ذلك كله عرض ما يكتبه على المقاد الذين لهم نصارة فى صناعة الادب .

هذه هى خلاصة ما كنا ننصح به شدة الأدب ومحبي لغة العرب من إخواننا وتلامذتنا ،

ولم بدر فى حللنا أن يقوم أستاذ حليل من (جماعة كبار العلماء) الأزهرين فى مصر وهو

الشيخ محمد مرفة فيتناول هذا الموضوع المفيد ويكتب فيه طباقاً وحقق سلسلة مقالات في مجلة الرسالة نشرت أولها في العدد (٥٢٨) بصوان (اللغة العربية لماذا أحققاً في تعليمها وتعلمها ؟) وقد بلغت إلى اليوم عشر مقالات أجاد فيها كل الاجادة وأحسن في التنبيه والنصح كل الاحسان . والذي حمله على الكتابة في هذا الموضوع ما شاهده في أساتذة التعليم من الصاية بالقواعد وقصر اهتمامهم عليها وتكليف تلاميذهم حفظها والاحتمال لها من دون أن يقيموا وزماً لحفظ الشواهد المختلفة والأمثلة المتنوعة ، ومن دون أن يلزمهم بالتتبع والاختيار والتعليق والقرن على الكتابة ومحاكاة كلام البلغاء كما تحصل لهم المصلحة المبتغاة . وكأن الأستاذ في مقالاته يقول للطالب : إذا أمكنك أيها الطالب أن تتال الملائكة ولا تعرف القواعد كان ذلك خيراً لك من العكس . والمصلحة قد تدل وحدها ، كما فيمن تمرن من العامة على قراءة فصيح الكلام تمرنا طويلاً وحمل نفسه على الكتابة والمحاكاة والتقليد فانه بذلك تحصل له ملكة الانشاء وتمييز الكلام المصيح وإن لم يدرس القواعد درساً وافياً . وكتابا الذين من هذا القبيل كشرائنا الذين ينظمون الشعر ولم يقرءوا في حياتهم مسألة من علم العروض ، وكلا الفريقين كثيرون في مصر والشام وغيرها . وأعرف شأياً من مولاي الجمارك كان ينظم الشعر وينشدني منه ولم يقرأ عروضاً ، وأذكر من شعره هذا البيت في وصف براعة القلم :

وثابة في وجه كل ملمة قد نام عنها السيف مره جفون

وقد رأينا تلخيص مقالات الأستاذ الآتية الذكر ونشرها في مجلتنا (١) تعمياً لتفادتها :

(١) ففي الفصل الأول ذكر الأستاذ كتب تعليم اللغة العربية وطرائقها في التعليم ، وأساليبها في التلقي . وتساءل عما إذا كانت تلك الحالة تصلح أن تكون سبباً للاعتماد في تعليم اللغة أو لا ؟ .

ثم ذكر الأسباب الموجبة للاعتماد باللغة وعدّها ثلاثة دينية واجتماعية وتاريخية . وفصل في بيانها القول تفصيلاً ، وعنى باللغة اللغة المصحى لا العامية ، وأبان ضرر استبدال إحداها مكان الأخرى .

(٢) وفي المقال الثاني ذكر الأسباب الحقيقية في إخفاق تعليم اللغة وتعلمها ، وعدها منها تكلم الأساتذة باللغة العامية في قاعات دروس العربية حتى إنهم في بعض الأحيان يلقون دروس العربية نفسها باللغة العامية فيخرج الطالب ولا أنة له بالفصحى ولا مقدرة على النطق بها ، وإنما كل أنة بالعامية التي أصبح يحها ويفهم الفصحى (ومن جهل شيئاً عاداه) واستغلقه وعدّاه من الثقلاء ، وبذلك أصبحت دروس العربية مستكرهة مأجومة ، وهذا من

أكرم مظاهر إحماء اللغة ، كما أنه أدى إلى نشوء لغتين في البلد الواحد : لغة خطابة ، ولغة كتابة . ومن لم يعرف لغة الكتابة لا يستفيد مما يكتب بها . ومن ثم قام فينا مع الأسف من يشير بحمل العامة واسطة إلى درس العلوم والفنون ، فوحب علينا ، من ذره هذا الخطر بإصلاح طرق تعليم اللغة المصرية .

(٣) وفي المقال الثالث قال الأستاذ : لعل القراء يتوقعون أن آتيهم بالمعقد من القول في حل مشكلة التعليم . كلا ، وإنما رأيي سيكون سهل الإيراد لا محوض فيه ، وقد فلتت فيه تعليم الصناعات لصغار الصناع من العامة وأشباههم ، واعتبروا أيها السادة الطرائق التي سلكها الحدادون والسجاريون والحماكة في تعليم منهم وتلقين مسائل صناعاتهم فيسبحون ، ونحيب نحن معشر علماء اللغة في تعليم اللغة .

سلك رؤساء الصناعات في تعليم منهم طريقة الترنج الدائم والمزاولة المتكررة فنحجموا ، وأخذنا نحن طريقة التفلسف وتعليل المسائل فأخفقنا

ثم أخذ الأستاذ في مقاله التالية بورد الدليل بعد الدليل على صحة قوله وسداد رأيه .

(٤) وأنت في المقال الرابع أن التحقق من إصلاح الشيء يجب أن يتقدمه فهم كنه ذلك الشيء وطبيعته ، ولا إصلاح لمشكلة تعليم اللغة ما لم ندرس خصائصها وطوائفها . وطبيعة اللغة ملكة والمسكات لا تنال إلا بالمران الدائم والتكرار الملح ، لحفظ قواعد اللغة من دون استعراض ألفاظها وعباراتها في الدهن المرة بعد المرة لا يوجد في أنفسنا ملكة اللغة أصلاً . وضرب لذلك مثلاً ما مل المطبعة الذي أتقن معرفة حروف الحديد وتميز أجسامها وأماكنها وطريقة صف بعضها إلى بعض لكنه قصر في (عملية) الصف ولم يزاوئها ، لا جرم أنه يبقى متغفلاً في الصنعة غير محمل للمسكتها والاستفادة منها ، وهكذا طاب اللغة إذا حذق قواعدها واستظهر صوابها من دون الإلحاح على نفسه بالاستكثار من قراءة نصوص اللغة المختلفة وتطبيق القواعد عليها .

(٥) والمقال الخامس أثبت فيه أن محاكاة الفطرة في تحصيل ملكة اللغة هي الطريقة المستقيمة الموصلة ؛ فقد غرز الله في البشر وهم أطفال فطرة التقليد والمحاكاة يسمعون من محيطهم كلمات اللغة المرة بعد المرة فيحفظونها ويطلقونها بها من دون استناد إلى قاعدة . وهكذا ينبغي للأستاذ في تعليم لغة العرب ولغة الأدب ؛ يعلقون الطالب حوراً يتقلب فيه فيسمع ويقرأ شواهد متعددة وأمثلة مختلفة بحيث تجعل مدلول القاعدة في نفسه حلياً واضحاً ، ومن ثم تحدث الملكة وتستحكم . وحذر الأستاذ من الاقتصار على ما يقدمه المعلم للطالب من المحفوظات القليلة المختارة بحسب ذوق الأستاذ لا بحسب ذوق التلميذ ، ثم قال « وقد علمتني

التجربة أن ما يؤخذ من المحفوظات في المدارس لا يفيد التلاميذ شيئاً ، فمن الواجب أن يكافحوا المكوف على بعض دواوين الأدب فيقرءوها ويختاروا منها ويجمعوا ما يحارون في كراسة ويحفظوه ويفهموا معناه . . . وأن يكلفوا مطالعة كتب الأدب ، ويكتبوا آراءهم فيها ويلخصوا محتوياتها .

ومن ملاحظاته الدقيقة أن بعض العامة قد يفضل بعض النحاة في حذف اللغة العربية قراءة وفهماً ؛ ذلك أن السحوى اقتصر على فهم قواعد اللغة والمسمى أكثر من قراءة الكتب العربية ومجملاتها ومصحفها فأصبح ذا مرارة على القراءة وفهم ما يقرأ والاستشهاد بمختارات ما يقرأ . قال ونظير ذلك العالم بفن العروض القى لا ينظم والمكثّر من قراءة الشعر القى ينظم ولم يقرأ علم العروض .

(٦) وأثبت في المقال السادس موازنة بين أبناء العرب الذين يأخذون اللغة من محيطهم والأفواه التي تكلمهم ، وبين الطلاب الذين إنما يأخذون اللغة عن طريق القواعد وسيطرة قوانينها ، فكانت النتيجة أن حذف الأولون اللغة وملكتها وأنهم الآخرون فلم يحذقوا سوى قواعدها ، ومحفوظات ضيقة النطاق منها . قال : وإذا لم يكن في استطاعتنا أن نخلق بيئة عربية محضة لطلاننا فلنخلق لهم على الأقل بيئة تقلد بها تلك البيئة ونحاكي العوامل المحدث للغة فيها « يا قوم قد جرتم طريقة القواعد في تعلم اللغة العربية ألف مرة ، وفي كل مرة تخفقون ، وجربتها الأجيال قبلكم كذلك ، جربوا مرة واحدة طريق الحفظ والتكرار وأنا كفيل لكم أن تحمدوا هذه التجربة . » ثم وازن بين طرائق تعليم اللغات الأجنبية في المدارس الوطنية وبين تعليمها في المدارس الأجنبية ، فأبناؤنا في مدارسنا يحفظون قواعد الانكليزية ويستظفرون تنمّا من أدبياتها من دون فهم ، بينما أولئك يثقلنون اللغة الانكليزية على الطريق الطبيعي طريق الحفظ والتكرار والمحادثة . وبذلك يصح الحديث بتلك اللغة ملكة راسخة في النفس يصل منها الكتابة والخطابة وغيرها . ثم نحن لمدارسنا استنجاه طرق المدارس الأجنبية في تعليم اللغات وتحصيل ملكاتها .

(٧) وتتم قوله السابق في المقال السابع فقال : « وبذلك نقصد تلامذة الوطن من الرسوب الحزن في آخر كل عام دراسي ويتوفر على أولياتهم الشفقات التي قد يكونون في حاجة اليها في مستقبلهم . » وأثبت أنه لا فرق بين اللغة العربية وغيرها من جهة الاستفادة من طرائق التعليم العملية التي أشار بها وإن كانت الفلسفة العربية ذات أحكام وتفاصيل في مسائلها ، لأن الملكة المكتسبة بالتكرار والمزاولة كفية بصط الأحكام مهما تعددت والتفاصيل مهما تجمعت ، وأيد ذلك ببعض الأمثلة التي تهدي الملكة الى أنخفض مداها . فليتنا إذئذ أن نعمل بالأسلوب المعلى في التعليم ، وبذلك نحصل على تلك الملكة فنوسع بها دائرة الاستفادة من

اللغة الفصحى التي نرى اللغة العامية تعشت فيها بسبب أنها تكتسب بالطريقة العملية لا بالطريقة النظرية المنهجية في القواعد ، وما لا قيمة له من الشواهد . ثم استنطق الكاتب الفاضل أن تمر الأحيال علينا ونحس متمسكون بتلك الطريقة العقيمة ولا نهتدى الى طريقة الدربة والمرانة وهي تحت مواقع أبصارنا .

(٨) وأوصى في المقال الثامن بأن يقتصر في التعليم الابتدائي على الاستكثار من المطالعة ومن المجموعات المناسبة لأذهانهم ، ومثل ذلك في التعليم الثانوي لكن يضاف اليه قواعد اللغة وتكليف التلاميذ أن يختاروا أحسن ما يقرءون ويحفظوا أحسن ما يختارون ، ومتا ذلك في التعليم العالي ويضاف اليه التعمق في درس القواعد وممارسة الانشاء والكتابة في الموضوعات المختلفة التي تكون خزنت في قلوبهم بعد هذه المطالعات الكثيرة ، ثم أشار الى مبالغ ما يشمر به التلاميذ والأسانذة من اللذة عند مطارحة أقوال الأدباء والانتفاع بحكمة الحكماء ، وتجربة ذوى التجارب ، وليس في الاقتصار على القواعد والاستكثار من بحوثها شيء من اللذة ولا الفائدة ، ونصح بأن لا يعمل في تعليم الأدب على الأدب العاسق ولا الأدب الماجن ، ووصف مبلغ ضررها في أخلاق الناشئين .

(٩) ثم ذكر في المقال التاسع شبهة تقوم في نفوس أسانذة التعليم وفي نفسه هو أحيانا وهي أن اللغة العامية وتفشيها في المجالس والمدارس والشوارع وكل ما يحتاج فيه الى الكلام من مظاهر الاحتجاج ، هذه اللغة تقف في وجه تحصيل ملكة اللغة الصحيحة ، والتخلص من ملكة اللغة العامية غير مستطاع ، وهذا ما جعل العلماء الأقدمين ينصرفون الى التبسط في القواعد ، ثم رد على هذه الشبهة بأن ملكة اللغة العامية تؤدي الى تفسير الحصول على ملكة اللغة الفصحى ولا تكون مالم منها ، واستدل على ذلك بالأدباء الذين رويوا في أوساط طامية ونالوا من الفصحى نصيبا وافرا ، فطينا أن نجهد في إدالة اليسر من العسر ، وأن نعهد السبل الى الفصحى فتشيع ، ونصح المراقيل أمام العامية فتتلاشى أو يخف شرها ، وما كانت ملكة لغة لتحول دون تحصيل ملكة لغة أخرى ، وهؤلاء الغريبون متمكنون من لغاتهم الوطنية ولم نعلمهم ملكاتها من اكتساب ملكات اللغات الأخرى ، وملكات الأخلاق السافلة تتبدل وتتحول الى ملكات فاضلة ، كما حقق ذلك علماء النفس ، فما علينا إذن إلا أن نحارب العامية ونقطع الطريق عليها فلا نصل الى أذهان أولادنا إلا بعد أن تستحكم اللغة الصحيحة فيها . وهذه مدارس (رياض الأطفال) يمكننا أن نجعلها مخار للتعجربة والامتحان .

(١٠) وذكر في المقال العاشر أن الطريقة التي أشار بها لبيت بدعا من أعمال السلف وإنما هي مما كانوا يتوسلون به الى تحصيل ملكة اللغة العربية . ومثل لذلك بآثارهم التي من أجلها كتاب سيبويه ، فهو لم يقتصر فيه على القواعد بل إن معظم ما فيه شواهد على تلك القواعد ،

فنحوى السلف كان يتخذ من الأدب المنظوم والمنثور ما يؤيد به القواعد، فهو نحوى وأديب في آن واحد. ومثل ذلك تعلمهم للسلاغة، فهم إنما يحصلون على ملكتها بما يحفظونه من منشورها ومنظومها. ومثل لذلك بكتابت (البيان والتبيين) للحافظ وبكتابت (المثل السائر) لأن الأثير وبغيرها. ثم نقل من أقوال البلغاء من عرب وأفرنج ما ينصحون به للطلاب بأن يأخذوا من القواعد ما يستعينون به على المنظوم والمنثور والاستكشاف منها لفتحهم فيهم ملكتهما. وبالع علماء الأفرنج في الأمر حتى أوصوا بتأخير تعليم القواعد ريثما تقوى ملكة اللغة في نفس الطالب أو أن تصطادقواء. السحر من تصاعيف ما يقرؤه الطلاب من منظوم ومنثور. ثم قال الأستاذ: « فالواجب علينا في مهنتنا الأساية أن نعمل بالأساليب التي جرى عليها سلفنا وأساتذة التربية والتعليم في الأمم المعاصرة لنا والتي تستشرف اليها لنحكم علينا بما تصطنعه من الأساليب في التربية والتعليم. فلننتبه ولنتق حكامهم القاسي علينا. » ١٥

هذه هي حلالات مستعجلة من مقالات العلامة الشيخ محمد عرفة نشرناها في مجلتنا ليطاع عليها أساتذة التربية في بلادنا، فلها لعمري نصيحة من ناصح أمين، ومرشد بالشكر قين ما

المفهرى

اهداء الكتب

كان كبار الأدياء يهدون كتبهم إلى الملوك والقادة في عبارات غاية في الألفة، ثم عن بعد غورهم فيما هم يصدده من الكتب التي يهدونها. من ذلك ما كتبه أبو اسحق الصائى إلى عضد الدولة في مقدمة رسالته وآلة النجوم قال:

« المبدأ تلاطف ولا تكاثر الموالى في هداياها، والموالى تقبل الميسور منها قبولاً هو محسوب في عطاياها. ولما كان أدام الله عزه مبرزاً على ملوك الأرض في الخطر الذي قصروا عنه شديداً، والسعى الذي وقفوا منه تمبداً، والآداب التي عجزوا عن استسلامها فضلاً عن علمها، والأدوات التي نكسوا عن استفهامها فضلاً عن فهمها، وحب أن يعدل عن اختياراتهم فيما تحظى به الجسوم البهيمية، إلى اختياره فيما تحظى به النفوس العقلية، وعما ينفق في سوقهم العامية، إلى ما ينفق في سوقه الخاصة، أفراداً لثنته العليا، وغايته القصوى، وتميزاله من لا يجرى معه في هذا المضمار، ولا يتعلق منه بالغبار.

« وقد حملت إلى الخزانة - صهرها الله - شيئاً من الدفاتر وآلة النجوم، فإن رأى مولانا أن يتناول على عمده بالادن في عرض ذلك عليه، مقررًا له وزائداً في إحسانه إليه، فعمل إن شاء الله تعالى. »

أصول نظرية العقل عند الفارابي

رأينا في المقال السابق عند الكلام على نظرية المعرفة عند الفارابي أنه طرق هذا الموضوع في كتاب مستقل هو « مقالة العقل » وأنه صرح بأحده الرأي عن أرسطو . ووعدها القارئ في هذه الكلمة بأن ترد آراء الفارابي إلى أصولها عند أرسطو ليرى إلى أي حد تأثر المعلم الثاني خطي المعلم الأول .

ومن العائدة أن نتتبع هذا التاريخ لنلمح خلاله تطور الرأي منذ عهد اليونان إلى عصر المسلمين . ولا يفوتنا في هذه المناسبة أن نذكر أن الفارابي يعتبر أول من فهم أرسطو فهماً جيداً ، وأول من بسط فلسفته عند المسلمين ، ولهذا السبب سمي بالمعلم الثاني . قال ابن قيم الجوزية : « والمقصود أن الملاحظة درجت على أثر هذا المعلم الأول حتى انتهت نوبتهم إلى معصمهم الثاني أبي نصر الفارابي » (١) . وذكر ابن خلكان أن الفارابي « تناول جميع كتب أرسطو وتمهر في استخراج معانيها والوقوف على أغراضه فيها . ويقال إنه وجد كتاب النفس لأرسطو وعليه مکتوب بخط أبي نصر الفارابي » (٢) قرأت هذا الكتاب مائة مرة » وروى عنه أنه سئل من أعلم الناس بهذا الشأن : أنت أم أرسطو ؟ فقال : لو أدركته لكنت أكبر تلامذته » وقال القاضي صاعد في طلقاته : إن الفارابي « يذ جميع أهل الاسلام وأربابهم في التحقيق فيما (أي صناعة المطلق) وشرح غامضها ، وقرب تناولها في كتب صحيحة العبارة لطيفة الإشارة منها على ما أغفله الكندي وغيره من صناعة التعليق ونجاء التعاليم » . فمنعنا إذ نعتبر الفارابي أول فلاسفة المسلمين على التحقيق فأحد برأى المؤرخين المسلمين أنفسهم .

ونظرية العقل التي ذكرها الفارابي هي نفس النظرية التي ذكرها أرسطو في الجزء الثالث من كتاب النفس مع تعديلات وآها وأخذها عن المفسرين الذين فسروا أرسطو .

ويمكن أن نبدأ بترجمة نص ما ذكره أرسطو بعنوان العقل الفعال في كتاب النفس ، ليكون مرجعاً إلينا فيما نكتب ؛ قال : « ولكن حيث أنه في جميع الأمور الطبيعية نميز أولاً شيئاً يكون مادة لكل جنس (وهو بالقوة لجميع أفراد الجنس) ثم بعد ذلك شيئاً آخر يكون علته وقاعلاً لا يحدتها جيمها . والمثال في ذلك هو النفس بالنسبة للمادة فمن الضروري كذلك وجود هذا التمييز في النفس . وفي الواقع نميز في النفس العقل الشبيه بالمادة من جهة

(١) إفاة اهلان من معانيه الشيطان لاين القيم . طبع الحلي - ٢٠٠٠ ص ٢٦٠ .

وهو الذى يستقبل جميع المقولات ، ومن جهة أخرى العقل الشبيه بالعة الفاعلة لأنه يحدثها جيماً ، إذ أنه نوع من الوجود شبيه بالضوء ، لأن الضوء يقاب الألوان بالقوة ، أى ألوان الفعل . وهذا العقل هو العقل الممارق الثابت المجرد لأنه فى جوهره فعل ، ذلك أن الفعل أسمى من المفعول والمبدأ أسمى من المادة ، والعلم بالفعل متحد بموضوعه ، وعلى العكس فإن العلم بالقوة سابق فى الزمان عند الفرد . . . فإذا طرق العقل أصبح بالضرورة خلاف ما كان ، والعقل الممارق وحده هو الخالد الأزل (ومع ذلك فأنا لا نتذكر لأن العقل الفعال ثابت ، بينما العقل المنفصل فاسد) ويدون العقل الفعال لاشئ " يعقل " (١) .

وهناك خلاف كبير بين المترجمين المحدثين على نص أرسطو ، ومرجع هذا الخلاف إلى صعوبة النص واحتضاره وتركيزه ، ثم إلى اختلاف المفسرين القدماء مثل الاسكندر وثاسطيوس وثاوفراطس وغيرهم . فإذا كان الأمر كذلك فليس من الغريب أن يسعى الفارابى نحواً خاصاً فى فهم نظرية العقل عند أرسطو ، وليس من الغريب أن يهتمها غيره من الفلاسفة الاسلاميين على غير هذا النحو .

وتنظيماً للمبحث نذكر أهم الموصوفات التى تنتهى إليها نظرية العقل عند أرسطو والمفسرين ثم تناقشها بعد ذلك ، وهى :

١ — انقسام العقل الى عقليين : المنفصل والفعال .

٢ — خلود العقل الفعال وفساد للعقل المنفصل .

٣ — مفارقة العقل الفعال .

٤ — وحدة العقل الفعال .

٥ — اتصال العقل الفعال بالمقول الاساسية .

وتتكلم الآن عن النقطة الأولى وهى أقسام العقل .

ومن الواضح فى ترجمة النص السابق أن أرسطو يحمل العقل عقليين المنفصل والفعال ، بينما الفارابى ومن جاء بعده مثل ابن سينا وابن رشد وغيرها يحملون العقل على أربعة أنحاء ، أو أربعة عقول . وعند الفارابى أنها عقل بالقوة ، وعقل بالفعل ، وعقل مستفاد ، وعقل فعال . أما ترتيب العقول وأسمائها عند ابن سينا فهى مختلفة عما عند الفارابى ، فهى العقل الهولانى ، والعقل بالمسكة ، والعقل بالفعل ، والعقل المستفاد (٢) .

(١) عن أحدث ترجمة لكتاب النفس لأرسطو .

De l'ame — trad. Tricot — 1934 p. 181-184.

(٢) راجع مقالة نظرية المعرفة عند ابن سينا — مجلة الأزهر المجلد ١٥ الجزء الأول ص ٣٣

وأول من تكلم من المفسرين في نظرية العقل وتوسع فيها هو الاسكندر الافردوسى .
وعنده أن العقل المنفعل ويسمى العقل المادى أو الهىولانى كما يسميه العرب ، ليس فيه شيء
بالفعل بل كله بالقول . وسبب ذلك أنه ليس حيث قبل أن يعقل ، فإذا عقل اتحد بالموضوع .
فالعقل الهىولانى ليس إلا الاستعداد لتلقى المسمى أو المعقولات ، كالشمعة الخالية من كل نقش .
ومع ذلك فتشبيه العقل بالشمعة فيه كثير من المجاز ، لأن الشمعة مادة ، والعقل المنفعل قوة فقط (١) .
هذا هو رأى الاسكندر الافردوسى في كتاب النفس . والراجح إن لم يكن من المؤكد
أن الفارابى أخذ عن الاسكندر لا عن أرسطو ، لما بين كليهما من تشابه شديد .

ويكون أن سطر في نص الفارابى الذى يتحدث فيه عن تشبيه العقل بالشمعة ليرداد عندنا
هذا اليقين . قال : « إلا أنك إذا توهمت مادة ما جسمية مثل شمعة ما فانقش فيها نقش فصار
ذلك النقص وتلك الصورة في سطحها ومحتمها واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتى
صارت المادة بمحتمتها كما هى بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة ، قرب وهمك من
تفهم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات التى تشبه مادة وموضوعا لتلك الصورة ،
وتفارق سائر المواد الجسمية بأن المواد الجسمية إنما تقبل الصور في سطوحها فقط دون
أغماقها . وهذه الذات ليست تبقى ذاتها متميزة عن صور المعقولات حتى تكون لها ماهية
مستحازة وللصور التى فيها ماهية مستحازة ، بل هذه الذات نفسها تصير تلك الصور ، كما لو توهمت
النقش والخلقة التى تخلقها شمعة ما مكعبة أو مدورة فتغوص تلك الخلقة فيها وتشيع وتحتوى
على طولها وعرضها وعمقها بأسرها . حينئذ تكون تلك الشمعة قد صارت هى تلك الخلقة
بعينها من غير أن يكون لها انجياز بماهيتها دون ماهية تلك الخلقة . فعلى هذا المثال ينبغي
أن تفهم حصول صور الموجودات في تلك الذات التى سماها أرسطو طاليس في كتاب النفس
عقلا بالقوة . فهى ما دامت ليس فيها شيء من صور الموجودات فهى عقل بالقوة (٢) .

فهذا التشبيه بالشمعة ، مع التنبيه إلى ما بين الشمعة والعقل من فوارق ، هو بذاته ما نص
عليه ونبه إليه الاسكندر كما رأينا .

واتحاد العقل بالموضوع يكون بالعقل الفعال فقط ، وفي ذلك يقول أرسطو « والعلم بالفعل
متحد بموضوعه » . أما الاسكندر فإنه يجعل العقل الهىولانى خاليا من المعقولات ، فإذا
عقل اتحد بالمعقول . ثم ماد الاسكندر فقال إن العقل الهىولانى استعداد وحسب .
وأخذ الفارابى هذا الرأى وسار معه الى نهايته المنطقية ، فجعل العقل بالقوة هو العقل
قبل أن يحصل فيه شيء من المعقولات ، أما بعد انتزاع المعقولات فإنه يصبح عقلا بالفعل .

ثم وحد بين العقل والعاقل والمقول . وإليك نص ما قال : « فإذا حصلت فيه المقولات التي انقزها عن المواد صارت تلك المقولات مقولات بالفعل وقد كانت من قبل أن ينترع عن موادها مقولات بالقوة . فهي إذا انتزعت حصلت مقولات بالفعل بأن حصلت صوراً لتلك الذات ، وتلك الذات إنما صارت عقلاً بالفعل بالتي هي بالفعل مقولات ، فانها مقولات بالفعل وأنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه ، ومعنى قولنا فيها أنها عاقلة ليس هو شيء غير أن المقولات صارت صوراً لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور . فإذن معنى أنها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومقول بالفعل على معنى واحد بعينه » (١) .

الركنور

أحمد قزاد الاهواني

الكتاب

قبل لبعض العلماء : ما بلغ من سرورك بأدبك وكتبك ؟

فقال : هي إن خلوت لذتي ، وإن اهتممت سلوتي ، وإن قلت إن زهر البستان ، وغور الجنان ، يحملوان الأبيصار ، ويمتدان بحسنهما الإلحاط ، فإن بستان الكتب يحملو العقل ، ويفسحذ الدهن ، ويحيي القلب ، ويقوى القرحة ، ويعين الطبيعة ، ويصنع نتائج المقول ، ويستثير دقائق القلوب ، ويمتع في الخلوة ، ويؤنس في الوحشة ، ويضحك ببواره ، ويسر نرائنه ، ويقيد ولا يستفيد . ويمطى ولا يأخذ ، وتصل لذته إلى القلب من غير سائمة تدركك ، ولا مشقة تمرضك .

وقال أبو الطيب المتنبي من قصيدته :

تركنا لأطراف القسا كل لذة فليس لنا إلا بهن لعباب
نصره للطنين فوق سواح قد انقصت فيه من كتاب
أعز مكان في الدما ظهر ساح وحير جليس في الزمان كتاب

وقال أديب . إنفاق القضة على كتب الآداب ، يخلقك عليه ذهب الأكباب .

وقال أديب آخر . إن هذه الآداب شوارد فاجعلوا الكتب لها أومة .

نقول : إذا كان هذا يقال في كتب الآداب فإذا يقال في كتب العلم وفيها الحياة الصحيحة ؟

عمل سقراط الفلسفي

« كثر الكلام حول عمل سقراط الفلسفي ، وأى الآراء أدخلها في العالم ؟ وأى دور ينسب إليه في تكوين علم الأخلاق اليونانية ، الذي أصبح بفضل تلميذه جزءا هاما من الفلسفة ، وعلما جديرا بالاحترام ؟ بل يذهب كثيرون من الباحثين إلى أن كثيرين من المفكرين يحاولون ترسم الأخلاق اليونانية ، أقول كثر الكلام حول شخصية سقراط وفلسفته . ومنحاول في هذا البحث تقدير قيمة هذا العمل الفلسفي الذي قام به طبقا لأبحاث حديثة قام بها عبارة تاريخ الفلسفة ، وهم تيلر Teller وترو Boutroux وبرد شار Brochard مستندين على الخصوص إلى أقوال المؤرخ الأخير لحدائنه منهم جميعا ونوصله إلى حقيقة الفكر السقراطي على أدق وجه . »

ولكن نبسط المشكلة --- كما يقول برد شار --- نستطيع أن نضع النقاط الثلاث الآتية طبقا للدوايات التي قام بها تيلر وترو .

(١) أن سقراط المؤسس الحقيقي لعلم الأخلاق ، يمكننا أن نجسد قبله ، لدى الشعراء والحكماء ، بل ولدى الفلاسفة أنفسهم ، عبارات قوية وتعبيرات دقيقة استمدوها من تجاربهم في الحياة ، ولكن لا نجد مطلقا مذهبيا كاملا يكون كلا توحى أجزاؤه بفكرة عامة وترتبط بعضها ببعض . فلسفي يرد على اعتراضات السوفسطائيين ، ولكن يضع المقائيد والتقاليد في ملجأ من اعتراضاتهم ، اضطر سقراط إلى البحث عن مبادئ ثابتة ، وإلى تكوين علم غابته إرضاء مطالب العقل والمقائيد القديمة .

(٢) هذا العلم الذي أقامه سقراط موضوعه « تحديد الماهيات » أو بمعنى أدق تكوين آراء عامة نحصل عليها بواسطة الاستقراء ، فكان ينتقل من الجزئيات إلى الطوائف العامة أو الماهيات الكلية .

(٣) إن الماهيات التي يمتثلها سقراط موضوع العلم هي فقط المعاني العملية ، فلم يكن سقراط كما يدعى Foutlee ميتافيزيقيا كما هو أخلاق . إن دليلا من أرسطو لا يترك أي شك في هذا . وقد قرر فيه أن سقراط اقتصر على دراسة المسائل الانسانية . وإن الانسان فقط إذا ما اعتبرناه في أفعاله وفي حياته الأخلاقية كانت هو موضوع تفكيره ، وما يجب علينا أن نعرفه الآن هو إلى أي حد أقام سقراط هذا العلم ، وما هي النتائج التي توصل إليها ؟ ولما كان موضوع العلم عند سقراط « الماهيات » فيجب عليه أن يتوصل بالضرورة إلى تعاريف . وهذا واضح في ذاته . وجميع المصادر التي نستمد منها شيئا عن سقراط تثبت هذا ، فيقول أكانوفون : إن سقراط كانت يرى إلى تحديد ماهية جميع الموجودات ، ويدكر أرسطو هذا أيضا . فإذا ما تقرر هذا فن الطبيعي أن نسأل أي تعريف توصل إليه سقراط ؟

أى كيف توصل سقراط الى الغاية التى عرضها . فإذا ما بحثنا لدى اكسانوفون عن معلومات خاصة بهذه المسألة فلا نكاد نجد شيئا . فنلا ينقل إلينا أن سقراط عرف العدالة بأنها مراعاة قوانين ثابتة ، والتقوى بأنها تقديم ما للآلهة من الاحترام إليها .

ولكن هذه التعاريف لا تحمل طابعا علميا ، ولذلك لا يمكننا أن نفسها الى سقراط . فإذا ما انتقلنا من اكساوفون الى سقراط ، وحاولنا أن نلمس فى فلسفته بعض التعاريف الخاصة بسقراط ، ما نكتسب من ذلك . ففى محاوراته الكبيرة كالجهورية وفيلابوس يصدر أفلاطون عن فكره الخاص . أما إذا أردنا أن نعرف شيئا عن أثر سقراط وعمله ، فيمكننا أن نبحث فى المحاورات المعروفة بالقرطائية ، والتى تؤرخ شباب أفلاطون ونعتاز بمخلوها من أى أثر لنظرية المثل . فإذا ما قرأنا هذه المحاورات بانتباه تبين لنا أن الفيلسوف يناقش بدقة بعض التعاريف ، ولكنه لا يخرج منها بنتيجة مطلقة . ففى - Laches - يفرس بعض التعاريف عن الشجاعة ، ولكنه يرفضها كلها . وهذا ما رآه كذلك فى هيبياس الأصغر فى بعض التعاريف الخاصة بالجمال . ويمكننا أن نقول على العموم إن جميع هذه المحاولات نقدية بحجة بل إن بروتاغوراس ترك كذلك بعض المسائل معلقة . بل إن فى تيناوس حيث يتجاوز أفلاطون آراء أستاذه نرى النتيجة سالبة دائما .

ولم يشك أرسطو عن أمثلة لتعاريف وضما سقراط . وبالرغم من أنه يذكر أن سقراط حاول أن يضع تعاريف عامة إلا أنه لا يذكر هل نجح سقراط فى ذلك أم لم ينجح . وعلى الخصوص لم يظهر لنا كيف نجح فى ذلك .

يبدو من كل هذا أنه إذا كان سقراط قد أدرك بوضوح ما يجب أن يكون عليه العلم ، إلا أنه لم ينجح بالكلية فى تحقيق الفكرة التى وضعا له ؛ فحدد موضوع العلم تحديدا تاما ؛ ولم يستطيع تحديد مضمونه . هذه النتيجة التى نستخلصها من تلاميذه يشنها سقراط نفسه . ويبدو أنه كان يعمر بعدم قدرته على تحقيق العلم كما كان يدركه . فسقراط يذكر أنه بحث عن السبب الذى دعا كاهنة دلف الى القول بأنه أعلم الناس ، فتوصل الى أنه ليس أكثر من غيره علما ، غير أنه ظهر نسي وأقدر منهم جميعا فى أنه لا يدعى علم ما يحمله . وكثيرا ما كان يردد سقراط أن أحسن ما يعلمه هو أنه لا يعلم شيئا . ويذكر فى تينوس فى كلماته الخاصة بأنه غير كفء لتوليد أية معرفة (تيناوس ١٥٧) . وطبقا لتعريف المشهور لتوليد المذكور فى هذه المحاورة يشكون منهج سقراط بوضوح من بحث أفكار غيره أى التعاريف التى يذكرونها ، لأن يضع هو أسكارا وتعاريف . ويقول سقراط فى مرات عدة إن كل ما يعلمه هو إيقاع غيره فى الشك والتناقض . وفى محاورات مختلفة نراه يرفض أن يضع هو نفسه أى مذهب ، واكتفى بنقد مذاهب سواه . وكان يرفض دائما التصوع إلى مراحل السؤال التى كان هو نفسه يخضع لها محدثيه . ويقول أرسطو إن سقراط كان يسأل ولكنه لم يكن يجيب .

قد يكون هناك بعض التماثل في القول بأن سقراط امتنع عن تكوين تعاريف خاصة ، لأن هذا يعني تماماً أنه لم يترك وراءه شيئاً ، غير أن سقراط نفسه قد اعترف بعدم قدرته على تكوين العلم المثالي كامه هو .

قد نصل الى النتيجة نفسها إذا ما تركنا جانباً ما نقلنا من استشهادات ، وأن نبعث بنمنا في القضايا التي يبدو أنها تكون جوهر تعاليم سقراط . أما أهم هذه الفروق فهو الذاتية بين العلم والفصيلة . لكن تكون فصلاً يجب أن تعلم . ويقول أكساوفون ذلك صراحة . ونجد تأكيداً في پروتاغوراس (٣٦١) وأخيراً أرسطو . وراهينه في هذه المسائل على جانب عظيم من القيمة . ينسب الى سقراط هذه النظرية نفسها (الأخلاقبيقومانية) وحصل هو نفسه لفحصها الكتاب الخامس من الأخلاقبيقومانية . هذا المرض يشير الى أن الانسان لا يكون شريفاً باختياره وأنه لا يمكنه أن يرغب في الشر حين يعلم علماً ثابتاً ما هو الخير ، أو بعبارة أخرى إذا فهمنا مع العامة أن الشر هو عدم إمكان الرجل الذي يعلم الخير أن يقاوم رغبته ، فإن الشر حينئذ لا يوجد ، لأن من يعلم الخير لا يعلم الشر . وبدون شك إن التناقض الذي يوجد بين نص أرسطو هذا ونص أكساوفون (Mémorables IV el . 5) حيث يتكلم سقراط عن الشر ليس إلا ظاهرياً ، لكون كلمة الشر تؤخذ في هذا الأخير في معناها المتسع والمعادي .

ولكن لا يكفي مطلقاً أن تقول إن الفصيلة هي العلم بل يجب أن نحدد موضوع هذا العلم ، ولما كان سقراط قد شغل بالأشياء الانسانية - كما ذكرنا - فمن هنا لسنا بصدد العلم على العموم وإنما بصدد العلم الخاص بالسلوك الانساني ، وفي كلمات أخرى علم الخير ، ولكن كيف يتكون هذا الخير ؟ وأي تعريف وضعه له سقراط ؟ جواب سقراط على هذا : أن الخير هو النافع . ويكفي أن نقرأ كتاب أكساوفون ، وهو الذي يذكر هذا التعريف ، لنستخلص منه أن تعريف الخير بالنافع كان يردده دائماً سقراط . ولم يعط سقراط كلمة نافع هذا المعنى العام الذي رآه في المذاهب الأخرى والذي طبقه له - إذا لم يكن الخير والنافع مترادفين - فانهما على الأقل متصلان اتصالاً لا شك فيه ، لأن الخير في كل مذهب أخلاق هو المنفعة العظمى .

ولكن ينبغي أن نذكر أنه لا يوجد شيء من هذا لدى سقراط . فحين يقول إن الخير هو النافع يأخذ هذه الكلمة في معناها العادي فيعطيه المعنى العامي الشائع . سقراط إذن تعنى في المعنى الواضح للكلمة بحيث أن الخير إذا عرفناه بالنافع لا يختلف كثيراً عن اللذة أو عن السرور . وكذلك يجيب سقراط في الذكريات ، ماذا تعني الخير ، إذ لم تكن تقصد به ما هو خير بالنسبة لهذا الشيء أو ذاك وإنما تقصد ما هو خير بالنسبة للشيء (أي الخير بالذات) . فهذا الخير لا أعرفه ولست في حاجة الى معرفته . وبقي المناقشة تظهر لنا بوصوح أن الخير لدى سقراط

بين الدين والفلسفة

تاويلات عقلية لبعض الأصول الدينية

مقدمة :

هناك صلة متينة بين الدين والفلسفة ، والذين يحاولون إنكار ذلك جد غافلين ، فالدين وإن كان يعتمد في أول أمره على مخاطبة القلب قبل العقل ، إلا أن المتدبرين لا يلبثون بعد هدوء حرارة الدعوة واستقرار الأمور ، أن يواجهوا مشاكل لاهوتية لا تحل إلا بنور العقل ، والسبيل إلى ذلك هو الفلسفة . فالدين الاسلامي مثلا اعتمد إبان زووله على الفطرة أهلا بمظرون إلى الأبد كيف خلقت ، وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نصبت ، وإلى الأرض كيف سطعت ، وما إلى ذلك من الآيات التي تخاطب القلب (١) . . . ولكن بعد هدوء حرارة

(١) بحنة الأذهار : الاسلام من أول زووله خاطب القلب والعقل معا ، وفي الآيات التي أوردتها حصرة الكاتب دليل على ذلك . وهي دعوة مريحة للنظر والاستدلال وما أساس كل فلسفة

هو ما يرمى إلى غاية معينة . ويثبت هذا في وصوح الطريقة التي تكلم بها سقراط عن الفضائل المختلفة والإشارات المتمددة التي نراها في ses Memorables فالشجاعة ناقمة لأنها معرفة أشياء ينبغي الخوف منها ، وأخرى ينبغي تجنبها . والامر كذلك في روتاجوراس تعرف الشجاعة فيها كأنها وسيلة لضمان بعض المزايا لاحتفاظ الإنسان بحياته ، حتى العدالة لا يعتبر لها سقراط قيمة خاصة . وإنما تعتبر كوسيلة يكسب بها الإنسان ثقة الآخرين وتقديرهم . ولا تقدس الصداقة لما قد يكون فيها من نيل وممو ولكن لما تقدمه من خيرات . إنها تمنح لنا الحليف القوي والمدافع المخلص الذي يعمل لسعادتنا . والجمال ذاته لا يعرف شيء آخر غير النافع . فالدرع يكون جميلا ، إذا ما كان صلبا وقويا ، وسلة القادورات تكون جميلة إذا كانت تقوم بعملها على أحسن وجه . والفكرة بعينها توجد في مسورة واضحة لطيفة في كتاب آخر لا كسانوفون هو المائدة . فإن سقراط يحاول أن يثبت فيه أن الله الأفاضل الكبير الفتحات جميل إلى أقصى حد لأنه قادر على القدرة ، لكبر مساحته ، على جمع كثير من الروائح ، وأن عيبه الملاحظتين جميلتان لأن لدهما القدرة على رؤية أشياء كثيرة . ولكن يبدو من المصعوبة مع ذلك أن تقول إن سقراط بقي عند هذا التصور النافع للأخلاقية ، ويبدو أيضا أن اكسانوفون لم يفسر تماما فكر سقراط .

على سامي الفسلف

مدروس بكلية الآداب جامعة فاروق

الدعوة واستقبال الأمور واتساع رغبة الدولة الإسلامية ، ودخول أم كثيرة متمدنة تحت لواء الإسلام ، اتسع الوقت للمناقشة والجدل ، وواجه المسلمون أقواما درسوا الفلسفة والمنطق ، لا يكفهم في الاقناع أن يقال لهم : قال الله تعالى كذا ، أو قال الرسول صلى الله عليه وسلم كيت ، لاسيما والله تعالى ورسوله يدعوانهم إلى تحكيم العقل فيما يدعون إليه . إزاء هذه الحالة لم ير المسلمون بدا من الاقبال على دراسة الفلسفة والمنطق ، ومن أن يطلبوا حكم العقل في أمور الدين ، فنشأت فلسفة إسلامية ترمي أولا وبالذات إلى التوفيق بين العقل والعقل ، واصطنعوا منهج (١) التأويل وستعرض في هذه الأحاديث نماذج من تلك التأويلات عند فلاسفة الإسلام . مبتدئين بأصول العقيدة الثلاثة وهي الوحدانية ، والايان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، والاعان بالبعث والحساب ، ثم نعرض للصلاة وطبيعة الملائكة ومعجزات الأنبياء وكرامات الأولياء ، وما إلى ذلك .

الوحدة : يعنى في هذا الموضوع رأى ابن سينا الذى عنى هذه المسألة عناية واضحة تدو للتأمل في مؤلفاته المدبدة ، ولاسيما في مباحثه الميتافيزيقية (فى المتعلقة بما بعد الطبيعة) في واجب الوجود الذى لا يحتاج في وجوده لغير ذاته ، فهو علة ذاته وعلة كل الممكنات الأخرى ، ونجد المعلم الثالث يحاول من ناحيته أن يثبت بالدليل العقلى ما قد أثبتته عن طريق الاستدلال العقلى من وحدانية واجب الوجود ، غير أنه لا يتيسر له ذلك مباشرة دون الالتجاء إلى تأويل بعض النصوص القرآنية التى وردت فيها آيات تدل على أن الله واحد ، ولا أنظر أن المجال يسمح لنا بعرض صور مختلفة لما لجأ إليه ابن سينا من التأويل في كل ما ورد من الآيات فيما يختص بالوحدانية ، وإى يكفى أن نشير إلى تأويلاته في تفسير سورة الاخلاص ، متخذين هذا التأويل نموذجا يوفقنا على مدى ما ذهب إليه المعلم الثالث في تفسيره وتأويله :

« قل هو الله أحد » : يعود ما ابن سينا في تفسيره لهذه الآية إلى فلسفته الميتافيزيقية فيقول « الهو المطلق هو الذى لا تسكون هويته موقوفة على غيره ، أو بمعنى آخر هو ما وجوده متوقف على ماهيته وذاته ، بخلاف الممكن الذى يتوقف وجوده على غيره ، وإذا كان وجود « الهو » المطلق متوقفا على ذاته ، كان واجب لوجوده ؛ لأن وجوده هو عين ماهيته . ثم إن اقتران « الهو » بالله يكشف عن أن المقصود « بالهو » هو الهوية الالهية . ثم تقييده بأنه « أحد » لارم من لوازم تعريف الالهية بالوحدانية . ١ كمال بساطتها وعناية

(١) علة الأمر : المسلمون لم يصطنعوا التأويل وإنما اضطروا إليه اضطرارا ، فقد أمرهم الكتاب أن ينظروا في الدين بمقتولهم ، ولم يكلمهم باعتقاد ما لا يفتلون ، ضاروا ما عليهم أن يصرفوا بعض الانفاظ من مدلولاتها الظاهرة حتى يتفق مساهما وحكم العقل ، وهذه قاهرة إسلامية أصولية وغير مقبسة من أية فلسفة .

وحدثها ويمليق ابن سينا على ذكر اللوازم القريبة « للهو هو » بأن ذلك تعريف حقيقي ، لأن التعريف الحقيقي هو الذي يذكر فيه اللزم القريب للشيء الذي يقنصبه الشيء لذاته ، لا لغيره ، لأنه إذا ذكر فيه اللزم البعيد لا يستطيع أن يقرر أن هذا اللزم معلول للشيء حقيقة ، بل كل ما يستطيع أن يقرره أنه قد يكون معلولا لمعلوله . ثم يتطرق ابن سينا في تفسيره إلى أن يفرض سؤالاً قد يمكن أن يوجه إليه ، وهو أن ماهيته تعالى إذا كان لا يمكن لغيره معرفتها إلا بواسطة صفات الصلوب والاضافات ، فلم لم يذكر ذلك واقتصر على ذكر اللوازم ؟ ويجيب على هذا السؤال بأن الله باعتباره مطلقاً ومفقولاً ، واحد ليس له مقومات ، بل إنه وحدة مجردة ، وبساطة محضة لا كثرة فيه ، ولا اثنينية هناك أصلاً ، وعقله لذاته ، ولا يعقل من ذاته إلا الهوية المحضة المجردة عن الكثرة ، ولذا عرفها بلوازمها القريبة ، وتأكيده بأنه واحد مبالغة في الوحدة ، لعدم وجود التشكك في أنه واحد من جميع الوجود ، وأنه منزوع عن الكثرة سواء كانت كثرة معنوية كالاجناس والفصول ، أم كثرة مقومات كالمادة والصورة والأعراض

ثم إن ابن سينا في تفسيره « الصمد » يقرر أن هذه الكلمة تفسيرين أولهما الذي لاحوف له ، وثانيهما السيد . ثم يقول التفسير الأول بأن الصمد صفة صلوب تنفي الماهية ، لأن كل ماله ماهية له جوف وباطن ، ومالا بطن له وهو موجود لا اعتبار لذاته إلا بالوجود ، والذي لا اعتبار له إلا بالوجود يكون بالضرورة غير قابل لعدم . فالشيء من حيث هو موجود يكون غير قابل لعدم . فالصمد يكون بهذا المعنى واحداً الوجود من جميع الوجوه وعلى حسب التفسير الثاني لكلمة « الصمد » باعتباره سيداً ويقول ابن سينا على أن المقصود أنه سيد لكل ، أي مبدأ لكل أي مبدأ الوجود وعلمه الأول . . .

ويقول ابن سينا قوله : « لم يلد ولم يولد » بأنه هو وحده ، وأنه وإن كان مصدراً للوجود فإنه لا يفيض بوجود مثله ، حتى يكون له ولد ، ولما كان وجوده من ذاته بهويته لم يكن صادراً هو عن غير ذاته . . . وإذا كان الأمر كذلك أي إذا كان واجب الوجود ماهيته هويته ، لا يتولد عن غيره ولا يتولد عنه شبيه له ، لم يكن هناك في الوجود ما يكافئه ويساويه في قوة الوجود ، ولذلك قال تعالى « ولم يكن له كفوا أحد »

ثم يستخلص من هذه السورة أن الله لعدم ذكره المقومات في تعريفه « الله » ، وذكر اللوازم ، قد دل على أنه في ذاته بسيط ليس له ما يقوم به ، واحد ليس له ما يشاركه في هذه الوحدةانية . ثم إنه بإرداف الواحدية بالالهوية ، قد رتب الاحدية على الإلهية ، ولم يربط الإلهية على الاحدية ، لأن الإلهية هي افتقار الكل إليه واستغنائه عن الكل ، ومن كانت هذه صفاته كان واحداً مطلقاً ، وإلا لاحتاج إلى أحزائه ، فالإلهية تقتضي الوحدة ، وليس الأمر على العكس .

سعيد زهير

الجامعة — ليسانسيه في الفلسفة من كلية الآداب

أبو الحسن الماوردي

حياته وفلسفته

هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب المصري المعروف بالماوردي . ولد بالبصرة سنة ٣٦٣ هـ . وتوفي في شهر ربيع الأول سنة ٤٥٠ هـ . عاش ستاً وعشرين سنة . ويقول ابن حلكان بن الماوردي كانت حياته في النصف الثاني من القرن الرابع والأول من القرن الخامس .

لم يعرف المسلمون عصرًا كالقرن الرابع للهجرة ، صلحت فيه حياتهم العقلية صلاحًا لم يعرفوا له مثيلاً من قبل ، فازهر الشعر والنثر ، ونضج العلم والفلسفة ، ونمت علوم اللغة وفنونها ، ونهض التاريخ . وأخذ المسلمون في هذا العصر بحفظ مختلفه من القوة والبأس ، ومن السيادة والاستقلال . وكان للحركة القومية التي بعثها الإسلام في العالم القديم أن احتلّت أهم هذا العالم واثملت شعوبه بعضها سمص ، فانكشفت للمغرب نفوس الفرس والروم والقمط والساميين والاندلسيين ، وانكشفت لهؤلاء جميعاً نفوس العرب وكانت بينهم إلى هذه الصلات السياسية التي أحدثها الفتح والدين صلات عقلية ، وأصبحت اللغة العربية لغة رسمية لهذه الشعوب تترجم ما بينهم من صلات سياسية ودينية ، وتربح مما بينهم من صلات نفسية وعقلية ، وكانت الترجمة عن الفارسية والهندية والسريانية واليونانية ، وكثرت هذه الترجمة وكثر دروسها وشرحها وتفسيرها ، وتأثرت بهذا كله حياة المسلمين العقلية ، وظهرت آثارها في فلسفتهم وعلومهم وآدابهم .

هذا العقل العربي الإسلامي الذي ملأ طاق الأرض عما في بعض عصور ثم نضجه ، وبلغ رشده في القرن الرابع للهجرة . وقد تبع هذا التطور العلمي أن أينمت الفلسفة ، فسبح في الكوفة كثير من الفلاسفة ، ونبع في البصرة جماعة إخوان الصفاء .

نشأ الماوردي نشأة دينية صوفية ، وكان من فقهاء الشافعية ، مشهوداً له سعة الاطلاع ، وحلاوة القدر وعلو المكانة ، وكان حريصاً بالبصرة على مجالسة العلماء والفلاسفة ، وما هي إلا فترة من الزمن حتى انتشر اسمه ، وذاعت شهرته ، واستفاضت حيويته العلمية ، وأخيراً أسندت إليه الدولة منصب قاضي القضاة ، وكان ذلك في عصر الدولة الأيوبية .

للماوردي تصانيف كثيرة ، نذكر منها : أعلام النبوة ، تفسير القرآن المعروف - بالكت - ثلاثة أجزاء موجود بمكتبة بايزيد باستامبول ، والآداب السلطانية ، والحاوي (تسع مجلدات في فقه الشافعي) ، وآداب الدنيا والدين .

مكاشفة الماوردي العلمية والفلسفية :

الماوردي يخالف العلماء الذين سبقوه لأن الذي نعرفه من ضروب التأليف القديم لوماً نوع أسس على التراجم كالآفاني ، ومعجم الأدباء ، وطبقات الشعراء ، وقيمة الدهر ؛ ونوع أسس على المختار من المعلوم والمختور كالذي ذهب إليه الجاحظ في البيان والتبيين ، والمرد في الكامل ، وابن عدي في العقد الفريد . أما نظرة عامة في الأدب أو العلم أو الفلسفة أو تحليل حقيق مفصل فذلك ضرب لا نعلم أن الأقدمين وصلوا إليه . أما الماوردي فيأتي بالنظرة العامة ولا يزال يحللها ويضع فروضها ويقم البراهين على صحتها حتى يصل في ذلك إلى الغاية ، شأنه في ذلك شأن الرياضي في التدليل على نظريته الهندسية . يتضح ذلك من كتابه الآداب السلطانية . والماوردي كان من الذين يكتسبون وبين جنبه ماطمة دينية يقودها عقل حصيف . انقطع لدراسة الدين حتى عرف أسرار الحكمة فيه . يتضح ذلك من بحوثه في فقه الشافعي . وكان الماوردي يرى أن الأدب يمت بصلة وثيقة إلى الاجتماع والسياسة والدين لأنها في نظره جميعها وواح من الحياة العامة . ومن يطالع كتابه أدب الدنيا والدين الذي شرحه « اويس وفا الارزنجاني » يتعلم له صدق رأيه في ذلك

وعلى الجملة فالتى نستخلصه من كتب الماوردي العلمية أن الرجل وضع لنفسه منهجاً علمياً أساسه ملاحظة الظواهر النفسية وتحليلها تحليلًا عقلياً وربط هذه الظواهر بعضها ببعض ثم إبعاد ما تدل التحرة على خطئه وإثبات ما تدل التجربة على صحتها .

أما الفيلسوف في نظر الماوردي فهو ما يستمد غذاءه من الأفكار التي تتبلور في نفسه منتزعة من المثل الأخلاقية العليا التي يفرضها الدين . وهذه المثل العليا لا تنضب ولا تأسن .

شخصية الماوردي :

كان الماوردي قديراً الشخصية ، مجاهداً في العلم ، موفوراً الحظ من الذكاء مخلصاً في أمحاق نفسه للفرض الاسمي وهو الدين .

وكان الماوردي عند الكتابة يتحرر من مشاغل الدنيا ومسؤوليات الحياة المعيشية ، وينفرد في الربيه وهو العالم بتسويل النفس وفتنة الشيطان وزينة الهوى . شخصية قوية التكوين تحمل معها فضائلها أينما حلت ؛ وسعت أمامها آفاق التفكير والشموس ؛ وكثيراً ما كان اعتماد الماوردي على الإلهام وصفاء النفس وتمنح القلب ، وهو منهج صحيح له دأثرته وله سبحاته التي لا تنكر . وهذا الإلهام وسيلة صحيحة للوصول إلى الحق كالتجربة والملاحظة . وقد كان من توفيق الله للماوردي أن منح الإلهام في أكثر كتبه وأبحاثه الموفية الدينية ؟

عبد الحميد سامي يوسى

القلب في العربية

أحببت أن أتكلم على هذه السنة من سنن العربية ، وأجمع ما تعفت من أبحاثها ، وأعقل ما ند من مسائلها ، وإن كان ابن فارس قد أفرد به بحث في الصحاح ، والسبوطي عقد له بما في المزهر ، فستري أنهما لم يستقصيا .

ويذكر ابن فارس أن القلب في نحو حذب وجند صنمه علماء اللغة ، وهو يعني نحو كتاب القلب والابدال لأن السكبت - وقد طبع في مجموعة الكثر القوي في بيروت - أما بقية أصرت القلب فيظهر أنه لم يصنف فيها قبل ابن فارس ، وإما كان العلماء يعرضون للقلب عند الكلام على ما وقع فيه من قرآن أو شعر وغيره

أسباب القلب

والقلب يأتي في اللسان من فعل السهو وعدم اليقظة والتنه لما يلقى به ، ويقع القلب كذلك في الكتابة . فالتكلم أو الكتابة تتراحم لديه الكلمات ويختلط عليه وعيه ، فإن لم يكن شديد التنبيه وقع في القلب وهو لا يشعر . ومن ثم يحتاج الكاتب إلى مراجعة ما كتب ، وكثيرا ما يجد فيه مثل هذا . وكذلك المتكلم يحس القلب بعد وقوعه فيه أو يبه عليه سامعه فيعود إلى النوحه والصواب . ويروي (١) أن سلمة بن عاصم راوية الفراء سئل عن شيء ففسال للسائل . على السقيط حررت . يريد على الخبير سقطت . وقد يحمل عليه الوزن وضرورة الشعر أو السجع كقول الجعدي :

كأن فريضة ماتقول كما كلف الزمان فريضة الرحم

فلو أنه قال : كما كان الرحم فريضة الزمان لم يستقم له الشعر . ومثل ما تقدم من القلب لا يكون له أثر في اللغة ، ولا سببا ما كان عن سهو ونسيان ؛ إذ كان على أن يترك ويعدل عنه إلى الصواب .

وقد تكون القلب غير صار بالمعنى وغير ملبس بما لا يريد المتكلم فتسامح المتكلم والسامع فيه ويسير في اللسان غير مستكر كما في أدخلت القلمسوة في رأسي ، ووجه الكلام أن يقال أدخلت رأسي في القلمسوة . ومثل هذا يصح من الأساليب والاصطلاحات التي يصرف السامع

إلى معناها التركيبي ولا يلتفت إلى المعنى الفردي . وسيمر بك في خلال البحث ما يزيدك بصيرة في أسباب القلب ودواعيه . غير أني أبهك في هذا المقام إلى كلمة للمبرد أخذها عليه الآمدي صاحب الموازنة ؛ فقد قال المبرد (١) في الكامل وقد أشد بيت الفرزدق في صفة الذئب :

وأطلس عسال وما كان صاحبا رفعت لنا رى موهنا فأناني

« وقوله رفعت لنا رى من المقلوب ، إنما أراد رفعت له ناري . والكلام إذا لم يدخله ليس جاز القلب للاختصار . فقال الآمدي في الموازنة (٢) : « وما علمت أحدا قال : للاختصار غيره . فلو قال لأصلاح الوزن أو للضرورة كما قال غيره كان ذلك أشبه »

أضرب القلب

يقع القلب على أوجه . قلب في القصة نحو ما تقدم من مثال القلنسوة ، والقصة يعنون بها الخبر والكلام ، وقلب في الكلمة نحو ما أبطه في ما أطيبه ، وقلب في الحكم نحو خرق الثوب المسار ، أما القلب في نحو ناع وأصلها بيع فهو من مباحث الصرف . وسأعرض لهذه الأضرب في شيء من البيان والتفصيل .

القلب في القصة

يكون هذا الضرب بإحلال بعض الكلمات في الجملة مكان أختها اللاتق بها ؛ وذلك كقولهم أدخلت الخاتم ، ووجهه دخلت إصبى في الخاتم إذ كان الشأن أن يكون للمعروف تحميز وللطرف احتواء .

والقلب في القصة عند بعضهم يكون بإحلال الجملة مكان الجملة ، وقد جعل من ذلك قوله تعالى « ثم دنا فتدلى » . قال الطبري في تفسير هذه الآية في سورة النجم : « يقول تعالى ذكره : ثم دنا جبريل من عند صلي الله عليه وسلم فتدلى إليه ، وهذا من المؤخر الذي معناه التقديم وإنما هو ثم تدلى فدنا . ولكنه حسن تقديم قوله دنا إذ كان الدنو يدل على التدلى والتدلى على الدنو كما يقال زارني فلان فأحسن وأحسن إلى فزارني ، وشتمني فأساء وأساء فشتمني لأن الإساءة هي الغتم والشتم هو الإساءة » وقال أبو حيان : « ودنا أهم من تدلى فبين هيئة الدنو كيف كانت » يريد أنه من عطف المفصل على المجرى . ومما قيل فيه بالقلب من هذا الضرب قوله تعالى « وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتا أو هم قائلون » ففيها مجيء البأس يعقب الإهلاك وإنما هو الإهلاك يعقب مجيء البأس وقد أورد النيسابوري في تفسيره في

سورة الاحراف عدة تخرجات ثم قال : « ومنها أنه من باب القلب الذي يشجع عليه أمن
اللباس كقولهم : عرضت الناقة على الخوض » .

وأعود الى الصنف الأول من قلب القصة فأقول : من أمثلته قول العرب : إذا طلعت
الجوزاء انتصب العود في الحرباء وإنما هو انتصب الحرباء في العود ، وذلك أن الجوزاء تطلع
في الفجر في زمان شدة الحر فيقوى الحرباء ويشد فينتصب في العود ، وعلى أجدال (١) الشجر
يستقبل الشمس فإذا زالت زال معها وكان سبب القلب هنا المحافظة على السجع ، والعرب
تحنى في هذا المقام . ومن ذلك قولهم عرضت الناقة على الخوض ، ووجهه أن يقال عرضت
الخوض على الناقة إذ أنك تعرض الشيء على آخر لتنظر هل يقبله أو ياباه ، والمعروض عليه
بهذا المعنى هو الناقة . ونقل عن ابن السكيت في كتاب التوسعة غير هذا ، فالأصل عنده
عرضت الناقة على الخوض ، والمقلوب عرضت الخوض على الناقة . وكأنه لاحظ أن المعروض
عليه يكون ثابتاً قاراً في مكانه والمعرض هو الطارئ المورد عليه .

هل يحل القلب في الفصحة بالفصاحة وهل وقع في القرآن ؟

يرى كثير من العلماء وقوع هذا الضرب من القلب في القرآن ، والقلب وإن كان أساسه
في الغالب الغفلة كما تقدم قد يستمر في بعض الممارات فتحري في الكلام وتعارفه في مساهها
ولا ينظر إلى أصلها ، فلا على الفصيح أن يستعملها ويجري على سكت الناس فيها . وقد استعمل
هؤلاء هذا المركب الوطى فعملوا عليه كثيراً من الآيات . واستسكروا آخرون وقوع القلب
في القصة في القرآن وفصيح الكلام حتى حظروه على المحدثين من الشعراء ، إذ كان القلب
إنما جاء من العرب فيما سهوا فيه واسطروا إليه ميران الشعر .

ومن أجاز وقوع القلب في القرآن ابن فارس ؛ حمل منه قوله تعالى « خلق الإنسان من عجل »
فالأصل : خلق المجل من الإنسان ، وقوله تعالى « وحرماً عليه المراضع من قبل » ، والأصل
وحرمتها على المراضع أي حرمتنا إرضاعه ، على حد « حرمت عليكم أمهاتكم » ، قال : (٢) « ومعلوم
أن التحريم لا يقع إلا على من يلزمه الأمر والنهي ، وإذا كان كذلك فالمعنى وحرمتنا على المراضع
أن يرضعنه ، ووجه تحريمه عليهن ألا يقبل إرضاعهن حتى يرد إلى أمه » ، قال بعض علمائنا :
ومنه قوله عز وجل « فأنهم عدوا لي إلا رب العالمين » ، والأصنام لا تعادي أحداً فكانه قال
فأنى عدو لهم وعداوتهم لها بغضه إياها وبراءته منها »

وأنت ترى أن الآية الأولى حملها على القلب حمل على غير الظاهر من الكلام ؛ فالمراد بالمبالغة
فيأركب في طباع الإنسان من العجلة وحبا ، ولذلك يقول بمد « سأريكم آياتي فلا تستعجلون » .
ووجه المبالغة أنه جعل مادة خلق الإنسان هي المجل ، وقد فسر بعضهم المجل بالطين
ويضعفه ما تقدم من آخر الآية .

(١) جمع جذل وهو أصل للشجرة . (٢) الصاحبي ١٧٣

والآية الثانية ليس التحريم فيها تحريم التكليف حتى لا يتوجه إلا لمن يلزمه الأمر والنهي وليس هنا خطاب تكليف ، وإنما هو المنع والحل على الإيذاء كما يحرم الرجل امرأته على نفسه إنما هو أن يمنع نفسه منها لا يقرها . ويقول الزمخشري في تفسير الآية في سورة القصص : « التحريم استعارة للمنع لأن من حرم عليه الشيء فقد سمعه » ألا ترى إلى قولهم عطلور وجحر » أما الآية الثالثة فلا ضرورة تدعو إلى القلب . وعداوة الأصنام للإنسان أنها تفره إن عظمها ما بصره المدعو . وعداوة الإنسان لها يجب أن تتبع ذلك حتى لا تكون العداوة منه تجنباً عليها كما يعادى الإنسان من يغمه ويحسن إليه ، وقد قال الله جل ثناؤه : « إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا » . فقد بان لك استقامة الكلام على وجهه وما فيه من حسن البيان وبلاغة الأداء إلى الغرض . وحمل قوم من المقلوب قوله تعالى « وآتيناه من الكور ما إن مفاتحه لشئنا بالمصبة أولى القوة » ووجه الكلام ابنوه بها المصبة ، يقال ناه الرجل بالحل أي نهض به بمجد ومشقة . وحمل بعضهم الباء للمعية على حد ذهب الله سورهم ، فكانه قيل : ما إن مفاتحه انتهى المصبة أي تنقلهم ؟

« يتبع »

محمد علي الشبل

مدرس كلية اللغة العربية

شكر الزهية

كان للوزير المهلب شأن كبير في دولة بني بويه ، وهو أبو محمد الحسن بن هرون اشتهر بالحدود وعلمو اللغة .

كان قبل اتصاله بالسلطان فقيراً ، وكان يسمعه أحياناً أبو علي الصوفي . قال كنت معه في بعض أسفاره فاعتراه ضيق صدر وصعب من سوء حاله ونشد :

ألا موت يساع فأشتريه فهذا العيش ما لا خسر فيه

ألا دحم المهيمن نفس حمر تصدق بالوفاة على أخيه

ثم عالج الأمور واستقام أمره ، وما زال يرى حتى وازر لأحمد بن بويه الديلمي سفداد ستة تسع وثلاثين وثلاثمائة .

قال أبو علي احتزت البصرة فإذا أنا بمحارقات وعدد وعدة فسألت لمن هذا ؟ فقبل للوزير المهلب . فكتبت رقعة جعلتها ممي واستأذنت عليه ، فلما خلا جملته رفعت إليه الرقعة وفيها .

ألا قل للوزير بلا احتشام مقال مدكر ما قد نسيه

أذكر إذ تقول لضيق عيش ألا موت يساع فأشتريه

فنظر إلى وقال نعم ، وبالف في إكرامي ، وأجاني ، ورجاني أن لا أتخلف عنه عن حاجة تعرض لي . ففكره وانصرفت .

نقد النثر

— ٤ —

جعفر بن قدامة

زعم بعض السكاكين أن كتاب « نقد النثر » لوالد قدامة « جعفر بن قدامة بن رباد » المتوفى سنة ٥٣٩٠ هـ ، وساق لذلك أدلة ليست محل القطع واليقين ، ولكنها موضع الظن والتخمين . فنحن نعلم أن ثقافة مؤلف « نقد النثر » ثقافة أدبية علمية صممت بالصيغة الفلسفية وانجحت انجاحها كلامياً ، وليس من المقبول أن يتم هذا الاصطلاح قبل أن يخطو الزمن خطوات إلى منتصف القرن الرابع على أقل تقدير ، حتى يدركه مثل جعفر ويتأثر به ، ويظهر في كلامه

إن ثقافة الكتاب وروحه واتجاهه ، كلها تؤكد أنه من إنتاج القرن الرابع ، ولكن بعد أن اصطبغت الحياة الأدبية فيه بصبغتها الجديدة ، فكيف يقضى إذن لرجل عاش كل حياته في القرن الثالث ، ولم يدرك من الرابع إلا مطلعها ، أن يتأثر بهذا الاتجاه الجديد بهذه السرعة بمالم نلاحظه في مثل كتاب الجاحظ ؟

ويتخذ الكاتب من عدم تشيع قدامة دليلاً على أن الكتاب لأبيه ، فهل في ظاهرة التشيع من قدامة استلزام لاثباتها لأبيه حتى يكون « نقد النثر » من إنتاجه ؟ وما الذي يدلنا على مذهب جعفر السياسي وحياته كلها مكتشفة بالضموض والساقض كما يظهر ذلك من كتابة المؤرخين عنه ؟ !

على أن هذا الضموض نفسه قد أحاط بثقافة جعفر حتى كانت موضع الشك والارتياب ؛ فإن النديم في قهرسته يقول عنه : « إنه ممن لا يفكر فيه ولا علم عنده » . وكذلك كان رأي باقوت في معجمه (ص ٢٠٣) .

هذا بينما نرى الخطيب البغدادي يحفل بجعفر ويمده من كبار الكتاب والعلماء ؛ وفي الجزء السابع ص ٢٠٥ من تاريخ بغداد يقول : « جعفر بن قدامة بن زياد أحد مشايخ الكتاب وعلمائهم ، وافر الأدب ، حسن المعرفة ، له مؤلفات في صنعة الكتابة وغيرها ، وحدث عن أبي العيلاء الضرير وحماد ابن اسحق الموصلي ، ومحمد بن مالك الخزازي ، وروى عنه أبو الفرج الأصبهاني . . . »

وحقيقة فإن الأصهباني يروي عن جعفر هذا أخباراً كثيرة ، وأظهر ما روى عنه تلك القصيدة التي قالها مصعب بن عبد الله الزبيري في رثاء إسحق الموصلي ، نقلها الأصهباني عن كتاب جعفر .

فنحن أمام هذا التناقض من المؤرخين لا يسعنا أن نقطع برأى في ثقافة جعفر ، وبالتالي لا نستطيع الجزم بنسبة « نقد النثر » إليه ، خصوصاً وأن أحداً من المؤرخين لم يذكر شيئاً من مؤلفاته ، حتى الخطيب البغدادي نفسه حين حفل به وأثنى على مكانته لم يذكر له مؤلفاً واحداً ، وكل ما ذكره بعض المؤرخين إنما هو نسبة بعض كتب قديمة له خطأ مثل كتاب « نقد الشعر » ونسبة بعض كتب جعفر لابنه ، وإن كان من يقول بالنسبة الأخيرة كالمطرزي لم يذكر أسماء تلك الكتب .

تأثر المؤلف بالملاحظ :

يعترف المؤلف في مقدمة كتابه « نقد النثر » بنقصه للملاحظ وتأثره به ، وهو وإن كان يعيب عليه في نظام « البيان والتبيين » من حيث إجماله في وجوه البيان ، وعدم التسوية والتقسيم ، لا ينكر فضل السبق وتأثره بالسابقين ، فهو يقول في نهاية المقدمة « ... وقد ذكرت في كتابي هذا جملاً من أقسام البيان ، وقرأت من آداب حكماء أهل هذا اللسان ، لم أسبق المتقدمين إليها ، ولكنني شرحت في بعض قول ما أجملوه ، واحتصرت في بعض ذلك ما أطالوه ، ونوشت في كثير منه ما نوهوه ، وجمعت في مواضع منه ما فرقه ... »

والحق أنك حينما تستعرض كتاب الملاحظ تجد سجلاً جامعاً وديواناً حافلاً بفنون البيان وضروب القول ، غير أن طريقته في العرض طريقة الاستدراك أو الاستطراد ، فهو يتناول الموضوع الواحد شرحاً واستشهاداً ثم يستطرد في ثنائه إلى غيره ، ثم يعود إليه ، وهكذا .

وحسبك أن تتصفح الجزء الأول مثلاً فتقرأ ما كتبه عن البلاغة في ص ٨٧ ثم خروجه عنها وعوده إليها في ص ٩٣ حيث يقول - « ثم رجع بنا القول إلى الكلام الأول .. » ثم خروجه إلى ذكر ناس من البلغاء والخطباء والفقهاء ، إلى أن يعود إلى حديثه الأول في ص ١٠٧ . وكذلك حديثه عن السجع والصمت وغيرها حيث يتحدث الكلام عن كل موضوع موزعاً بين مواضع شتى من الكتاب . فإذا استمرضنا « نقد النثر » لم نجد فيه تلك السباحة الأدبية ، بل نجد مختصراً لهذا السجل الجامع ، منظماً لأبوابه وفنونه ، جامعاً لموضوعاته المترامية والمبشرة هنا وهناك . ومن اليسير أن يدرك مقدار الشبه بين الكتابين فيما تناولاه من الموضوعات حيث نجد اتحاد الأمثلة والشواهد من القرآن أو الحديث أو الشعر ؛ فليقرأ مثلاً « باب البيان » في كتاب الملاحظ ، و « باب ذكر وجوه البيان » من كتاب « نقد النثر » ، وكذلك حديث كل منهما عن السجع أو الخطابة أو كل ما تعرض له « نقد النثر » مما يتصل

بكتاب الجاحظ ، للمحافظ فصل السبق والمؤلف فضل الاختصار ، مع ملاحظة الفرق بين الأسلوبين ، فأسلوب الجاحظ أسلوب الأديب ، وطريقته طريقة أهل الأدب ، ومن أخص مميزات الأكثر من الأمثلة والشواهد ، والاعتداد في تفهم أمرار فصاحتها على الدوق القوي ، وعدم العناية بالتمريفات الجامعة المأمنة التي تجمع لقوانين المطلق والمفسدة ، بعكس أسلوب مؤلف «تقد النثر» الجدل التفريري وطريقته التي تحمل بالجلد والمناقضة ، وتصحيح التماريف واستعمال المقاييس الفلسفية التي تعتمد على قواعد المطلق ، مع قلة الاحتفال بكثرة الشواهد ، وهذه بعضها طريقة المتكلمين ، وتستطيع أن تلمس هذه الطريقة في التكتتاب حين يشرح مثلاً تعريف القمر أو تعريف السلاغة ، فتجد نفسك أمام أساليب منطقية وفلسفية ، ومصطلحاتها من حسن ومصل ومادة وصورة ، وقبوع للأدخال والإخراج ؛ نوع جديد لا عهد الأدباء به ، وطريقة طريقة لم نعرف من قبل ؟ (يتبع)

حسن جاد حسن

تاريخ الأخلاق

هو كتاب لعميلة الأساد المفضل الشيخ محمد يوسف مومى المدرس بكلية أصول الدين ، يقع في نحو ٣٣٠ صفحة ، تنوع فيه مؤلفه تاريخ الأخلاق عند الأمم الشرقية القديمة ، وعند اليونانيين في أدوارهم الثلاثة ، وفي القرون الوسطى ، وفي هذا الدور أتم يذكره عند فلاسفة المسلمين ، ثم أتى على تاريخ الأخلاق في العصر الحديث ، وعند الفلاسفة الذين يؤسسونها على علم الحياة ، أو على علم الاجتماع ؛ فناء الكتاب على هذا النحو حافلاً بالمذاهب المختلفة للأخلاق بحرة بقلم عالم أزهري يعرف اللغة الفرنسية وينكلم بها ، ويستمد الآراء المتباينة من بابهما ، وهو في نظرنا كتاب قيم يجب أن يعتمد عليه الذين يشتغلون تهذيب الأخلاق ، وبالوعظ والارشاد .

ومما أنجبنا من مؤلفه أنه لم يدع لساقده سبيلًا ، فقد قال في مقدمته :

وقد أعلم - قبل أن أحط كلمة في هذه المحاولة - أن تاريخ الأخلاق ليس جزءاً لأقوال وفلاسفة الأخلاق في هذا الموضوع أو في ذلك ، بل هو ما يمين القسارى على تتبع التطور لمسائل العلم المختلفة ... إلى أن قال :

« إنني أعلم هذا كله ، ولكن إلحاح الأيام ، والحاجة لشق الطريق ؛ جعلاني لا أتقن بكل ما نويت وغدوت ، والكمال لا يكون إلا بتعاون الجهود »

أقول لولا هذا لقلت كلمة في نقد هذا الكتاب ، وهو إنغفاله أكر تطور حدث في علم النفس شالاب ألوف من كبار الباحثين على دراسته دراسة عملية ، كان من بعض آثارها مذهب العلامة (فرويد) الذي يعالج به اليوم ألوف من أخطاء رومانيين أمراضاً خلقية خطيرة ، اعتماداً على نموت العقل الماطن بواسطة التويم المضاطبي ، وقد غيرت هذه الدراسات العملية رأي كبار الفلاسفة والنفس والأخلاق تغييراً كلياً .

نرجو أن يستدرك الأستاذ ذلك في طبعة جديدة بعد دراسة جدية لهذا الموضوع الخطير متمنين له المزيد من التوفيق .

في عيد الجلوس الملكي

كلمة صاحب العصبة الأستاذ الجليل الشيخ محمد أحمد عرفة التي ألقاها في عيد الجلوس الملكي

الحمد لله حق حمده ، والصلاة والسلام على خير خلقه ، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .
ولمعد ، فإن من أجل نعم الله على المباد ملوكهم ودوى السلطان فيهم ، بهم يجمع الله الشر ،
وبهم تستأصل الفتنه ، ويقل المدوان .
بهم يأمن الخائف ، وينتصف المظلوم ، ويطمئن الناس على أموالهم ونفوسهم ، وبهم تعمّر
البلاد ، وتسعد العباد .

لولا الملوك ظهرت شيم النفوس وطبائنها من الظلم والطمع ، والمدوان والجشع ،
ولظلم القوى الضعيف ، وانهب الناس بعضهم بعضاً ، ولولاهم لما كف باغ عن نفيه ، وما دى
عن عدوانه ، فكأن القوضى وكان الفساد : « لما يزغ الله بالسلطان أكثر مما يزغ بالقرآن » .
وخير الملوك المادلون ، الذين يقسمون بالسوية ، ويمدلون في الرعية ، ويخيمون المسمى ،
ويؤمنون المحسن : « عدل السلطان أنفع للرعية من حسب الزمان » .

وخير الملوك المادلين من أحب الرعية ، وأحبته الرعية ، بهذا الحب المتبادل يكون الخير
ويكون الصلاح ؛ فإذا أحب الملك رعيته حكماً لمصلحتها ، وجنبها مواضع الهلكة ، وارتاد
لها الخصب والنماء ؛ وإذا أحبته الرعية أطاعت أمره ، وسارعت إلى رصده ، وتعاونوا على
جلب المنافع ودفع المضار .

وقد جمع الله للفاروق ملك مصر هذه الخلال الثلاث فهو ملك عادل ، ومحب ، محبوب ،
يحب رعيته ، ومحبه رعيته .

أما عدله فقد آمن بالله إيماناً ملاً قلبه وسمع قول الله :

« إن الله يأمر بالعدل والإحسان » ، « يادأود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين
الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله » ، « اعدلوا هو أقرب للتقوى » .
وسمع قول النبي صلى الله عليه وسلم : « إن المقسطين يوم القيامة على منابر من نور عن يمين
الرحمن » وقوله : « إن أحب الناس إلى الله يوم القيامة ، وأقربهم منه مجلساً إمام عادل » ،
وقوله : « عدل ساعة خير من عبادة سنتين » ، « وقرأ تواريخ الأمم فعلم أن العدل أس
ال عمران ، والظلم أس الفوضى والخراب ، وأنعم بسير أبطال الإسلام وقرأ سيرهم المادلة
الناصفة ، فلم يكن شيء أحب إليه من العدل ولا أبغض إليه من الظلم » .

وأما حبه رعيته فهو يحكمها لصالحها ، ويسمى لنفعها ، ويسهر لتننام ، وينم لتستريح ، ولا يقر له قرار ، ولا يطمئن إلى مهاد ، أو يرى أمته نساء أرقى الأمان ، وتجاري أعظم الشعوب . وقد بدأ عهده بما يدل على مكنون حبه لأمته ، فقد تنازل عن ثلث مخصصاته وقدره خمسون ألف جنيه في كل عام ، وقال في نص كتاب التنازل : « وإنه ليسمحنى أن يستعمل ذلك لمصلحة بلادى وخيرها » ، وقد ظل هذا الحب إلى اليوم ينمى ويزيد .

وآية ذلك أنه في عيد ميلاده الماضى لم يكن - كما كان يتوقع - في قصره العامر يحتفل بهذا اليوم ، ولم يكن في حاضرة ملكه ، بل كان في أقصى بلاد القطر ، في قنا ، وأسوان ، يتفقد المريض ، ويواسى العليل ، ويسعث في أسباب الملل والأحراس .

وكان من نتائج هذه الرحلة المباركة ، وهذا التفقد الميمون ، هذا السيل المنهمر من الامانات ، وهذا الجهد الجبار الذى اشتركت فيه الأمة والحكومة للقضاء على الداء ، وإماتة المناحي ، وكان يرى بحق أن ذلك أجدى على أمته من أن يتخذ يوم ميلاده يوماً يستجم فيه ، ويتلقى فيه تهنئة المهنيين ، ودعاء الداعين .

وأما محبة الأمة إياه في كل مناسبة يظهر هذا الشعور فيأصا حياشا .

وما أنس لا أنس يوم حادث القصاصين ، فقد مكنت الأمة بأسرها خافقة واجفة ، تدعو الله أن يطمئنها على صحة الفاروق ، وأن يحمل العاقبة أما وطافية ، ولم يقر لها قرار ، ولم تسكن إلى شيء حتى بشرت بسلامته .

وما أنس لا أنس يوم أن شرف حاضرة ملكه بمد أن عوى من هذا الحادث ، فقد خرجت مصر رجالها ونساءها ، وشبابها وشيوخها ليجلوا عيونهم من ظلمته ، وليحمدوا الله على أن رأوه صحيحا معافى كما كانوا يهدون .

وما أنتم الله به على هذه الأمة ما من الله به على الفاروق من نعمة الايمان والتقوى ، فلقد ملأ الله قلبه باليقين ، وحب اليه الايمان ، وزينه في قلبه وهر صدره بالتقوى ، وهذا به خير كثيرة للرعية لأن الناس على دين ملوكهم ، يحسون ما يحبون ، ويعظمون ما يعظمون .

فلما أحب الملك الدين وعظمه ، أحبه الرعية كذلك وعظمته ، ولما تفقت عنده الفضيحة ، وكسدت عنده الرذيلة ، تفقت عندهم الفضيحة ، وكسدت عندهم الرذيلة كذلك ، لذلك أهد بحق نولية الفاروق عرش مصر فتحاً مبيهاً ، ونصراً عزيزاً ، ولذلك كان الفاروق من الدعاة إلى الله والفضيلة ، بل هو من أكبر الدعاة إلى الله والفضيلة بسيرته وعمله .

أسأل الله أن يجرس ذاته الكريمة ، وأن يحفظه ذخرا لمصر ، وأن يمينه ويسنده حتى يحقق لمصر ما يرجوه لها ، وأن يمين حكومته ويسندها في خدمة مصر ، إنه صميع الدعاء .

وهذه قصيدة قصيدة الأستاذ الشيخ عبد الجواد رمضان .

بصيدك يا « فاروق » تحميا المفاخر	ونشر في آفاق مصر البشائر
« جلست » فقر الملك في مستقره	وطامت حوالبه الملا والمائر
تنأ من سجاياك الكريمة باهر	« يار صبي » فيض من أباديك عامر
تميز بك الاخلاق والدين والحجبا	وتزهي البوادي والقرى والخواضر
ملكك شعاب المجد في الملك يافعا	وأصبحت فردا ، ما لجندك آخر
مكارم من أحلاف عرشك قد صفت	مواردها في ساحه والمصادر
كساها الربيع الطلق أبراد وشبه	ففرده صداح ورنم شاعر
تنالك حبا أقماتها طيب نفعه	فكل مكان من ثنائك طاهر
تجردت في ذات الإله لامة	تباهى بأجماد لها وتكازر
فاوطلنت حبات القلوب ، وما الطول	على أحد ، إلا عليك السرائر

بنى بيتك العالى بناء ورثته	سكنى البلى ، وهو بالملك عامر
شبابك وثاب ، وشعبك ناهض	ومزمك غلاب ، وتجندك قاهر
وحواك من جند القلوب كنائب	ظهارى ميامين ، وأشد خواضر
تفقت فأنموا ، وأرشدت فاهتدوا	إلى خطة تنجاب عنها الدياجر
سبيل الهداة المصالحين سبيلها	ونجح المني غاياتها والمصار
لها من جلال الدين روعة شارق	ومن صولة الحق المقدس ناصر
يلوح بها الفاروق في دست ملكه	فيسمد محروم ، ويرشد حائر
ويقتن فيه الناطرون ، فمدحج	وداع ، ومسعود ، وراج ، وشاكر

لوححك يا « عيد الجلوس » تحية	من الشعب تزجها إليك الضائر
تم بها النعمي ، وتندو بها المني	وتزكو بها الحسنى ، وتسمو المفاخر

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية
تصدرها مكتبة الأزهر

في كل شهر عربي
ماعداء شهرى ذى القعدة وذى الحجة

الجزء الرابع	ربيع الثانى سنة ١٣٦٣	المجلد الخامس عشر
--------------	----------------------	-------------------

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد رفعة

الاشتراكات منه سنة	الادارة
داخل القطر ٢٠٠	مبدأ الأزهر
لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ... ١٠٠	تفوى : ٨٤٣٣٢
خارج القطر ٣٠٠	الرسائل تكون باسم مدير المجلة

نمن الجزء الواحد ٢٠ ملجا داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٤)

فهرس

الجزء الرابع - المجلد الخامس عشر

الموضوع	صفحة
السيرة المحمدية	١٧٧
السنة	١٨١
المسئلة الفلسفية المعظمى	١٨٤
المدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية	١٨٧
خالد بن الوليد	١٩١
أصول فطرة المعرفة عند الفارابى .	١٩٦
علوم القرآن	١٩٩
عمل سقراط الفلسفى	٢٠٢
القلب فى العربة	٢٠٦
دفاع عن علماء البلاغة	٢١٠
الجاحظ والبيان العربى	٢١٣
بحوث فى المسائل الاقتصادية	٢١٨
تحقيقات أدبية	٢٢٠

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

شرعنا في دراسة أعمال غانم المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم ، وأبنا في المقال السابق ما كان عليه المجتمع الذي حلقه من استحصاء الروابط ، واستحكام الأواخى ، بحيث لم تكف أقوى المحطات التي تلقته ولیدا أن تقصم له عروة ، أو تنقض له وشيعة ، وقد أکبرنا هذا الأمر ، وعددناه من أعجب الظواهر الاجتماعية ، ولم تغفل ما تحلى به ، وظهر نوره في أدوار حياته ، من حواظ كائلة ، ومناعات واقية ، وعوامل للتطور مواتية ، مما صحح له أن يمثل في تاريخ الإنسانية أكبر دور مثلته جماعة في الأرض .

واليوم نحاول أن نفهم سر هذا الترابط الاجتماعي الخارق للعادة ، وبلوغه أقصى ما يتصور أن يصل إليه في سبعين تعدد على الأصابع ، وهو من الحالات العلمية ، كما يبا ذلك مفصلاً ، ولا يتأتى لنا إدراك هذا السر إلا بالبحث في أنواع العوامل التي تربط آحاد الجماعات بمصمم بعض ، والمقارنة بينها وبين العوامل التي جمعت بين آحاد الأمة الإسلامية الأولى ، لهذا نجد في ذلك ما يفيد علم الاحتماع ، أو على القليل ما يفيد المسلمين المعاصرين ، وهم أحق من سواهم بالاستفادة من هذه البحوث .

المعروف في علم الاحتماع أن الانسان من الكائنات التي لا تعيش إلا مجتمعة ، وفي العالم الحيواني من ذلك أمثلة كثيرة ، كالنمل والنحل وغيرها ، والعامل الوحيد الموحى للاحتماع هو تيسير العيش ، وحفظ الذات من مخاطب الانفراد . وقد قامت الجماعات الحيوانية والانسانية على هذه الحال بالإلهام الالهي . ونظراً لأن الانسان قد وهب عقلاً يتدبر به الأمور ، وينظر به في كل ما يحيط به ، فإنه وسع من روابط الاحتماع حتى جعلها تشمل المصالح المادية والمعنوية المشتركة ، فقامت بإزاء الجماعات الفطرية الصغيرة التي تدعى بالقبائل ، جماعات كبيرة تدعى بالأمم أو الشعوب ، تجمعها روابط أعم من تيسير العيش وحفظ الذات ، كوحدة اللغة ، والجنس ، مما لم تكن وصلت إليه الأمة العربية مع وحدة جنس قائلها ، ووحدة لهجاتها الى حين البعثة المحمدية ، حتى لم يبق فيها داعية إليه ، ولأن طبيعة البيئة العربية تأباه .

فلما نمت مجد صلى الله عليه وسلم أوجد في عالم الروابط الاجتماعية تطوراً لم يعمد من قبل ، ولم يكن يتوقعه أحد . ذلك أنه أقام المجتمع لدى دعا إليه على الأصول الأدبية ، والمبادئ العالمية ، لا على تسهيل العيش ، ولا على حفظ الذات . وهذا النحو في تأليف الاجتماعات لا يعتبر تجديدًا لحسب ، ولكن يعتبر تطوراً جديداً جذرياً بكرامة الإنسانية ، ومساساً يلزمها من الميول التي تمتاز بها عن الحيوانية ، وتجمل البشرية مكاناً خاصاً بين الموالم الطبيعية .

ذلك أن الرابطة الاجتماعية الساذجة التي لا تمتدى التعاون على طلب العيش ، وحفظ الذات من العطب ، إن كانت قد ولدت لدورها طائفة احترام حقوق الغير ، والتعاون معهم على تحمل تكاليف الحياة ، فذلك كان في دائرة المجمع الذي يعيشون فيه ، وهم مضطرون إلى ذلك لينالوا مقابلاً له من المائثين معهم . ولكن هذه المائنة لا تروم عن أية حريضة يمكنهم ارتكابها لمصم حقوق أفراد الجماعات الأخرى ، بل هم يمدون المدون عليهم ، والاساءة إليهم ، من المفادير التي يتمدحون بها ، ويملأون بها أفواههم تفاخراً وتهاياً .

لا أسكر أن هذه الرابطة الساذجة قد تطلعت إلى حد كبير ، مما حدث بين الأمم في مدى العصور المنوالية من التبادل التجاري والثقافي والصاعى ، وبما نجم من سهولة الانتقال من صقع إلى صقع ، فصدرت نظم وقوانين تضمن حقوق الأجنب ، وتحض على مساواتهم بالمواطنين في المعاملات ما داموا في بلاده . وأمكن هذا التلطف لم يحدث إلا متأخراً . فعلى عهد الامبراطورية الرومانية كان الأجنبى لا يستطيع الوجود في أملاك تلك الامبراطورية إلا إذا كان تحت حماية أحد الرومانيين الأقبحاح ، وإلا تعرض هو وماله للضياع ، بل كان الفقير لا يستطيع العيش إلا إذا كان تحت حماية أحد الوجهاء .

ولكن رابطة الاجتماع الاسلامى تجاوزت كل هذه الحالات الارضية ، وحلفت في أفق من السمو لم يجعل بينها وبين أرق الروابط الاجتماعية بساً ، وكان ذلك موافقاً لمناطق التطورات ، لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يرسل ليشىء مجتمعاً جديداً ، ولكن ليدعو إلى إصلاح عالمى بعيد الأثر ، يعبد به إلى الدين الحق سلطانه على القلوب والعقول ، ويدعو الناس كافة إلى النظر ، فيما يديسون به من عقائد زائفة : (١) ليستعملوا عقولهم في دحضها أو تقويمها ، (٢) وفيما يخلصون له من عادات وتقاليد بقيت من يمدد عبود الجاهلية ، تحت ستر موهبة من الأباطيل ، ليرفعوا عن عوائقهم نيرها ، ويلقوا عن ظهورهم آصارها ، (٣) وفي أسر من انتحلوا لأنفسهم حقوق الزعامات الروحية ليساووم بالكافة .

(٤) وفي موقف الدين مادوا العلم ، وأعدوا الأذهان بذلك لقبول كل ما يلقونه إليها من الإضافيل ، ليردوم عن غيهم ويميدوا لعلم حق القول الفصل ليقوم بمجته من التفرقة بين الحق والباطل ،

(٥) وفي حال أولئك الذين اتخذوا الأمم خولا ، وقادوم لقهر الجماعات البشرية ، وسلب أموالها ، وإفناء آحادها ، ليسقطوهم ويفهموا الناس أنهم لم يخلفوا ليقناحروا ، ولكن ليتألفوا .

(٦) وفي مذهب أولئك الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، وذهب كل فريق منهم الى ناحية ، واضعين تأويلا يباذ أهلها به سائر المذاهب ، ليضطروهم أن يفتقروا من غرورهم ويملأوا أن دين الله واحد ، وأنه لا يخرج مما فطرت النفوس عليه ، وحببت على الأخذ به ، لتقاسيه مع العلم الصرورى الذى طبعت القلوب على قبوله ، دون ملاحظة ولا ممارسة ،

(٧) وفي ضلالة الذين فرقوا بين الناس بسب لوان جلودهم ، أو عجمة لغاتهم ، أو بسب تفاوتهم فى حطام الدنيا ، فرسموهم على درجات شتى ، وفرقوا بينهم على نسبة ذلك فى الحقوق الاجتماعية ، ليرضوهم على أن يملأوا أن ليس لأبيض على أسود ، ولا لعرى على نجس ، ولا لفقير على فقير فضل إلا بالتقوى أو بعمل صالح .

دخل من دخل فى الاسلام وقلبه مشبع بهذه المبادئ الإصلاحية لا كبر الشئون الخوية ، بما لم تحدث أمة به نفسها فى جبل من أحبال البشر قبل الاسلام ، فتألف لهم من ذلك وجود معنى على القدر ، حبل الشان ، ورأى كل فرد منهم الى جانبه رجالا تعاهدوا على تحقيقه ، ودمع عليه بين المخلوق ، فنشأت بين هؤلاء الآحاد رابطة سواة المصدر ، لا يجدون لأنفسهم حياطا وحوادا إلا بها ، ولا حياة إلا فيها ، ولا لذة إلا فى رفع عنها عاليا بين البشر .

إن الذين قلوا هذا الدين عن اقتناع ، تشعبت قلوبهم بهذه الأصول العليا . وأعدوا أنفسهم للاضطلاع عما بها ، ولم يقبلوه لمجرد أن يمدوا من أتباعها . ولدى يُمددون أنفسهم للاضطلاع بهذه المهام المالية لا يكون تراطمهم من النوع الذى يمر فعادة بين أفراد الجماعات ، لتحصيل العيش وحفظ لذات الحسب ، ولا كسر لاحداث إصلاح لم يخطر على بال البشر ، وهى مهمة يقل معها أن يقول إنها توحيد تراطم بين آحاد الأحذنين بها ، ولكن يجب أن يقول إنها توحيد بينهم وحدة لا تقبل الانقسام ، تجعلهم كآصص البدن الواحد لا فى لبعضها عن البعض الآخر . فاذا كما عجمنا من شدة تماسك أفراد المجتمع الاسلامى ، ومن استعصائه على أقوى المحلات الاجتماعية ، ومن سهولة بذله للعقبات التى تعترضه . ومن ثقل الفئات القليلة منه على الجماعات الكثيفة ، فإن هذا كله يصح بمد هذا البيان سهل الفهم ، معقول للتطبيق .

ذلك لأن الفرد الذى تهر عقله خلال هذه المبادئ ، وتستولى على قلبه حمل هذه الأصول . يسعى لتحقيقها لا بقوة العقيدة الدينية وحدها ، ولكن بقوة كل غرائزه الانسانية أيضا . فإن للانسانية غرائز طبيعية تناسب مكانة الانسان العقلية ، نادرة وصميم فؤاده ، فإن لم يكن جمع أفراد النوع البشرى سواء فيها لقوى وتوحيدهم ، ولناخري درجات تطورهم ، فإنها تظهر

جلية في نوعهم موزعة على أفرادهم . وقد اجتمعت في الاسلام عوامل أدبية تثير هذه الفرائز ، وتبلغ بها أقصى سلطانها ، فالأخذون بهذا الدين عن اقتناع ، كما حدث لرجال من أهل مكة وآخرين يزيدون عنهم عددا من أهل المدينة ، وصبروا على أشد صروب الاصطهاد والايذاء في سبيله ، وصهروا في معالجة أدوار ضعفه وقوته ، اكتسبوا من قوة الإرادة ، وشدة الشكيمة ، وقضائل الصبر والثبات والتضحية درجات وصلت الى حدودها البعيدة .

فإذا تألف مجتمع من أمثال هؤلاء الرجال قانهم لا يفكرون إلا في غرض واحد ، وهو نشر ما كلفوا بنشره لمصلحة الحق ، ومصلحة المصدقين به ، والمرضين عنه أيضا ؛ وتصيح كل وجهتهم طالبة لا قومية . لا يفكرون قط في الانحلال لأنهم يكونون قد فؤوا في المبادئ والأصول التي اقتنعوا بها ، واعتقدوا أن العمل على نشرها ، والموت في سبيلها هو الحياة الصحيحة . فنل هؤلاء لا يصح أن نعجب من استعصاء جماعتهم على الانحلال وليدة ، وقد سلطت عليها محلات كثيرة ، بل العجب أن لا ينحسروا في بث دعوئهم ، وتثبيت ملتهم . ولست بمبالغ إن قلت إن المرء الواحد من مثل هذه الجماعة يزيد قيمته على ألوف من غيرها .

أزيد دليلا على هذا القول أبلغ مما فعله هذا المجتمع القليل العدد بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم ؟ أرسل أبو بكر ألوفاً قليلة منه على قبصر القسطنطينية فاستولى منه على الشام ، وأنتم الفتح حليفته مصر ، وفي الوقت نفسه أرسل الفاروق ألوفاً أخرى منه على كسرى ، ففتح فارس برمتها ، وبث بطائفة أخرى على مصر فأدخلها في طاعة الخلافة الإسلامية . وقد لاف هذه الألوف القليلة من هذه الجماعة مئات الألوف من حيرة الحشود الرومانية والفارسية فدحرنها ، وهرقنها شذراً مفر ، فأصافت بذلك لدولتها في مدى عشرين سنة ملكاً بعيد المدى ، لم يكن يدور بخلد أحد أن يحدده من المحكنات في مثل تلك المدة ، ولا للأمة العربية نفسها في قرون عديدة .

أليس من مدهشات الأمور أن تنصدي الجماعة الإسلامية للدولتين اللتين كانتا تتنازعا على السلطان على الأرض دون منازع لهما ، فتقطع من إحداها قطرين عظيمين : الشام ومصر ، وتتل عرش الأخرى وتضيفها الى دولتها ؟

هذه حادثة يصعب تصورها لولا أنها من الحقائق التاريخية .

وأدخل من هذا في المحب ، أن تحكم هذه الجماعة هذه الممالك بعدل وإنسانية لم تكن تحلم به في عهد حكوماتها الوطنية ، حتى أن الفرس لما أدهشتهم هذه السيرة درسوا الديانة الإسلامية فمشقتها عقولهم وقلوبهم ، ودخلوا فيها فكانوا خير عاصرها علما وحكمة ، وحفل تاريخهم في عهدهم الاسلامي بالخدم الجليلة لهذا الدين ، حتى أعدوا من أقوى أسباب ثباته واستمراره وبلوغه الغايات البعيدة التي بلغها في العلم والحكمة والقنون الجليلة .

محمد فريد وجدي

السيرة

٢ صفته صلى الله عليه وسلم في التوراة

عن عطاء بن يسار قال : « لقيت عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما ، قلت : أخبرني عن صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم في التوراة ، قال : « أهل » ، والله إنه لموصوف في التوراة ببعض صفته في القرآن « يا أيها الذي إنا أرسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا ، وحرزا للأمين ، أنت عيسى ورسول ، سميتك المتوكل ، ليس نطق ولا غليظ ، ولا سخاب في الأسواق ، ولا يدفع بالسيئة السيئة ولكن يمحو ويغفر ، ولن يقبضه الله حتى يقيم به الملة العوجاء ، بأن يقولوا لا إله إلا الله ، ويفتح بها أعينا معبرا ، وآذانا صما ، وفلوا غلما » . رواه البخاري .

تمهيد .

قدمنا الكلام في الجزء السابق على مفردات هذا الحديث وشرحه . ونخص هذا الجزء نطرق من العلم والحكمة ، وملح من الآداب والأخلاق ، مما احتوى عليه هذا النسب الكريم الخليق بأن يفرد له كتاب .

نمته في الأمم السابقة :

فمن ذلك ذكره صلى الله عليه وسلم في الأمم السابقة ، والتنويه به قبل مبعته ، بل قبل مولده بأحवाल . وقد نواتر أن أهل الكتاب كانوا يتناقلون خبر نعمته صلوات الله وسلامه عليه ، وينذرون البشارات به من كتبهم . وربما أشار إلى عرافة ذكره وقدم تاريخه قبل اليهود والنصارى بقوله تعالى « وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه » قال علي وابن عباس رضى الله عنهما : ما نعت الله نبيا من الأنبياء إلا أخذ عليه الميثاق ثلث بعت مجدا وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه وأصره أن يأخذ الميثاق على أمته ثلث بعت مجدا وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه . ولعل حكمة هذا الميثاق مع علمه تعالى بأنه لن يبعث مجدا صلى الله عليه وسلم في حياة أحد منهم ، هي الحمادة به ، والتمنية برفعة ذكره ، وتمظيم قدره ، صلوات الله وسلامه عليه . وقال طائوس ، والحسن ، وقتادة : أخذ الله ميثاق النبيين أن يصدق بعضهم بعضا . وهذا كما قال ابن كثير لا يصاد الأول ولا يتغيبه ، بل يستزمه ويقتضيه .

وإنما اقتصر القرآن الكريم في بيان صفته صلى الله عليه وسلم على التوراة والإنجيل لأجل أن أقرب الكتب إليه ، وهو مصدق لما بين يديه ، ولأنهما قد نسخا ما سبقهما ، كما أن القرآن نسخهما ؛ وإلا فقد جاء وصفه صلى الله عليه وسلم في الزبور وسائر الكتب السماوية كما قال المفسرون والمؤرخون . ويؤثر عن بعض السلف أنهم كانوا يطلقون التوراة على ما عدا القرآن ، فتشمل — على هذا — الكتب السماوية السابقة جميعا .

دفع شبهة :

وقد يحظر بالبال أن هذا الذمت إنما كان في التوراة قبل البعثة المحمدية ، أما بعد البعثة ، فلا أثر له . ولكنك لا زال ترى دلائل نبوته صلى الله عليه وسلم في الكتابين بأهرة ، وأعلام رسالته بين سطورها ظاهرة ، على الرغم من اختلاف الترجمات ، وتعاقب الدهور والأوقات . ومهما يؤدل أوصافه أهل الكتابين ، فلن تزال ألسنتهم تنطق بمجزاته ، وكتهم تشهد بآياته « وإن مريقا منهم ليكنتمون الحق وهم يعلمون » .

وفي « نظار الحق » و « قصص الأنبياء » من الأخبار التي تنطق عليه صلى الله عليه وسلم وعلى الله الذي يخرج منه ، ما يغنى عن مصادر كثيرة ، وولاعات جمة . ولولا محاولة تأديبنا بأدبه صلوات الله وسلامه عليه في جمع الكلم لأوردنا كثيرا من الشواهد .

النظر في الكتب القديمة :

ودل الحديث على إياحة النظر في الكتب القديمة وإن بدلها أهلها وحرفوها ، بل على طلب ذلك من بحق الحق وبدمو إليه ، ويطل الباطل ويحذر منه . وقد وقع هذا في العهد النبوي والذي بعده ، دون إنكار ولا نهى . وإنما نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن النظر في تلك الكتب والأخذ عن أهلها قبل احتساب الأحكام ، واستقرار الإسلام ، حشية الفتنة ؛ فلما انقضت أذن لهم في الإطلاع والبحث ؛ لما فيه من جليل الفائدة ، وحزيل العائدة . نعم من خشي عليه الناس الحق بالباطل ، أو إضاعة وقته فيها من غير طائل ، فقد حق عليه أن يعدل مما يضره إلى ما ينفعه .

دخول الأسواق :

وأشار الحديث إلى أن دخول الأسواق والمشى فيها لا يعارض حلال السموة ولا يؤثر في وقار المروءة ، وإن كانت — كما جاء في الصحيح — أقبض البلاد إلى الله . ولا ريب أن دخوله صلى الله عليه وسلم في السوق إنما هو لتفقد أهلها ونهيمهم عن منكرات التجارة وإرشادهم إلى كرم المعاملة ، وقد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم أول من احتسب (١) في الأسواق ، لا عمر

(١) احتسب فلان على فلان : أنكر عليه بيعه

رضى الله عنه ، كما قال أكثر من كتب في « الحسبة » . وإذا كان مشيه صلوات الله عليه في الأسواق عنوان العظمة في التواضع ، فهو إلى ذلك مثل رائع قولاة والحكام في رعاية الأمة وتقدير شئونها في أحوالها ومعاملاتها كتقدير شئونها في عبادتها وتربيتها . وقد بما صغر الكفار « وقالوا مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الأسواق » ، فقال الله تعالى « وما أرسلنا قبلك من المرسلين إلا أنهم ليأكلون الطعام ويمشون في الأسواق »

من أدب الخطاب :

وفي المدول من الخطاب إلى الغيبة في قوله « ليس بنظ الخ » مما يسمى في علوم البلاغة بالالتفات ؛ تأديب كريم ، وتعليم قويم ؛ إذ لم يحاجه نبيه صلى الله عليه وسلم بما يكره وإن كان منعيًا . ولعل في هذا الإحلال علة لقوم لا يتأدبون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والآدب معه صلوات الله وسلامه عليه بعض ما فرض الله له من التشريف والتكريم .

وعد كريم .

وفي ختام الحديث وعد كريم بأنه تعالى لن يقبض غائم الدين إليه قبل أن يعيد به ملة أبيه إبراهيم عليهما السلام ، بعد أن ادرست ، وقيمها به بعد أن تعوجت ، وذلك أن بعض العرب كانوا على الرغم مما زعموا أنهم على ملة أبيهم إبراهيم ، ينخبطون في صلاة الشرك ، وينخذلون من دون الله آلهة ، ولم يبق على دين الخليل إلا نفر قليل . ولا حاجة هنا إلى الاغاضة في هرة إسماعيل وأيوب ، ونسبة العرب المستمرة إليه ، فقد صحت فيهما الآثار ، وتواترت بهما الأحبار ، وأشار إليهما الكتاب العزيز .

وبعد ، فإن ذنبا لا يغفر ، ووصمة لا تمحى ، أن يعرف الأحباب من سيرة نبينا صلى الله عليه وسلم وكريم شمله ، أكثر مما نعرف . وكان حقا على أنشاعه ، وبخاصة أولى العلم منهم ، أن يحيطوا بسيرته علما ، وألا يألوها دراسة وفهما ، فهي وسيلة للاهتمام بهديه والافتتاء به ولقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكر الله كثيرا

طه محمد السالك

المدرس بالأزهر

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلي

— ٣ —

المظهر الفلسفي لفكرة التأليه

تمهيد :

أشرنا في الكلمة الأولى من هذه السلسلة إلى أن المحاولة التي قام بها بعض أفذاذ قادة الفكر لتوحيد المالمين الخارجى والداخلى ، أو المادى والروحانى ، والتي بدءوها بفرض موجود ثالث مستغن عنهما كليهما ثم عزوا إليه التأثير فيهما ، وبالتالي فرضوا أنه مبدأ وحدتهما ، قد انتهت بأن وضعت فكرة التأليه العقلى فوق قمة الفلسفة الأولى أو ما بعد الطبيعة .

غير أنه لما كان من الممكن أن يدرك هذا المبدأ المؤثر على أنحاء مختلفة ، وأن يبحث عنه الفكر فوق هذا الوجود المحسوس كله ، كما أنه لا مانع عقلا من أن يبحث عنه فى داخله ، فقد كان من الطبيعى أن يبدأ من ذلك مذهبان متباينان ، ولهما مذهب « Le heïsme » النيبسىم ، وهو المذهب الذى يرى أن الإله هو كل العالم ومبدؤه المنفصل والمختلف عنه اختلافا جوهريا والغير الخاضع لواقعية التى تسوده . وثانيهما مذهب « Le panthéisme » البانتيسم ، وهو الذى يرى عدم انفصال الإله عن العالم ، وهذا التمييز الشامل له معنيان مختلفان ، أحدهما أن العالم هو وحده الحق وأن الإله هو مجموعة أجزائه ، ويعرف هذا بمذهب وحدة الوجود الطبيعية أو المادية . ومن أشد القائلين به تشيكا له فى المصور القديمة الهنود ، وفى المصور الحديثة « هولباك » و « ديد يدرود » .

والمعنى الآخر هو أن الإله هو وحده الحق . ومن هذا المبدأ ينفرع فرطان ، الفرع الأول هو أن العالم ليس إلا مجموعة لانبثاقات فاضت عن الإله ، وهذا هو مذهب وحدة الموحود الروحانية . والفرع الثانى هو أن العالم ليس إلا مجموعة مظاهر يبدو فيها الإله فى صور خيالية لا تخفى الحق إلا عن النظر القاصر ، وهذا هو مذهب الحلول . وفى هاتين الحالتين الأخيرتين ليس للعالم — سواء أكان انبثاقات أم مظاهر على ما يختلف الاعتبار فى ذلك — أية حقيقة ثابتة ولا أى جوهر مميز . ولا ريب أننا لسنا فى حاجة إلى التنبيه هنا إلى أن أكثر متصوفى الاسلام النظريين هم على هذا المذهب ، وأن أشهر القائلين به من الفلاسفة المحدثين هو « اسبينوزا » على ما سيجيء تفصيله فيما بعد .

كان ظاهر النظام بإزاء دراستنا هذه المشكلة يقضى علينا بأن نسير طالع الأشياء فندرس كل فرع منها على حدة ، فننتج حلقاته بادئين بأراء القدماء منتهين إلى نظريات المحدثين ، ولكن لما كان القسمان كلاهما قد تأثرا بمقائد الجماعات الدينية تأثرا كان له في تطورهما شأن جليل الخطر بحيث يجعل الفرق بين إدراك القدماء وإدراك المحدثين لافتا للأفكار ، فلم يكن لنا بد من اعتبار اختلاف المصور نقطة أساسية لا ينظر بجانبها إلى اختلاف فروع المشكلة إلا نظرة ثانوية . ومن أمثلة هذا الأثر الذى طرأ على آراء القدماء تغير معاملها في هذه المعضلة هو أن المذهب القديم القائل بالعلم المنفصلة لم يبلغ في إيصال هذا الاتصاف ذلك المبلغ الذى بلغته المذاهب المتأخرة التى تأثرت بالمسيحية . ولهذا ظلت فكرة الإله المزه عن جميع شوائب الاتصال في الفلسفة الإغريقية متموجة كل التوج ، بل قل : ظلت مغلطة يشوبها التنافس والاضطراب ، وكذلك فكرة الإله الغير المتناهى والغير المحدود القوة ، بحيث لا تقف في سبيله أية عقبة ولا يدعن لأية ضرورة ، هي فكرة شرقية واسعة النثر بالديانة المسيحية .

وفي هذا المعنى يقول الفيلسوف « بروشار » : « عندما يوازن المرء بين الفكرة التى تعقلها فلاسفة الإغريق عن الآلهة والفكرة التى تصورها المحدثون عنها يصير من الميسور له أن يلاحظ بينهما فروقا عميقة إلى حد يبدو معه أنهما متعاضدان تعارضا حقيقيا ؛ فالآلهة الإغريقية مثلا قد انعدمت منها ميزتان أساسيتان بعدما يوشك أن يكون تاما ، وهاتان الميزتان هما بالذات الطابعتان اللذان قرر المحدثون أنهما ملازمان للجوهر الإلهي ، وهما : اللاهائية والقوة اللامحدودة . فما لا ريب فيه أن الفلسفة الإغريقية — وسواء في ذلك أفلاطون والروافيون — لم تتمر اللاهائية إلا نقصا ، بل من مستلزمات الوجود .. ولا يخفى أن أولئك الفلاسفة الإغريق قد أحضعوا الإله دائما إلى مبدأ عقل (كما فعل أفلاطون) ، أو وحدوا بينه وبين المقول (كما ذهب أرسطو) ، أو مزجوا بينه وبين ناموس الكون (كما صنع الروافيون) . ويبقى أن يصل المرء إلى أفلاطون أى إلى العصر الذى ظهر فيه الأثر الشرقى لى يرى أن اللاهائية قد صارت وصفا إيجابيا ويشاهد أن الموجد الأعلى لم يعد يدرك كمقل محدود ، وإنما يدرك على أنه كائن إيجابى فعال لاشئ . يمكن أن يحدد قدرته أو أن يضع لها شروطا » (١) .

لذلك وأينا أن يبدأ نظرة القدماء إلى مشكلة التآليه قسمها حتى إذا اتبينا منها عرضنا لنظرة المحدثين إلى هذه المشكلة ، وهاك البيان :

(1) Brochard, Etudes de philosophie ancienne et moderne p. 498

(١) الادراكات القديمة

(١) مذهب الملة المنفصلة :

إله أفلاطون — ليس من الهين على الباحث أن يحدد إدراكات أفلاطون الإلهية تحديدا دقيقا ، ولهذا كانت تلك النقطة بين مؤرخي الفلسفة موضع جدل طويل وحلاف شائك ، فهم من جزم بأن هذا الحكيم كان لا يفرق بين الإله ومثال الخير ، ومنهم من صرح بأنه وضع الإله فوق جميع المثل . وعلى هذا القول تكون المثل إما تميمات داخلية أو « صوراً عنه » في الذات ، على نحو ما يبرر شراح العرب والمصور الوسطى ، وإما أن تكون مخلوقة له أو منبثقة عنه ، وإما أن تكون تصورات في عقله لا أكثر ولا أقل . وهذا التوجيه الأخير هو ما ذهب إليه مفكرو المصور الوسطى ولا سيما القديس توما الذي كان يرى أن الذات الإلهية هي عمل جميع المثل . ومن أولئك المؤرخين من أيقن بأن أفلاطون قد أخضع إلهه للمثل ولم يرفيه أكثر من أنه كائن متألف من عدة مثل وأنه معرض للتصيرة ككل الكائنات الأخرى ، وهذا هو توجيه « بروشار » . ومنهم أيضا من ذهب إلى أن أحد من ذلك فقرر أن فكرة الإله لا تشغل أي موضع من مذهب الأفلاطونية كما ذهب « بوفيه » في كتابه « إله أفلاطون » على أنه مهما يكن من أمر هؤلاء الشراح وأولئك المؤرخين جميعا فإنه يبدو واضحا أن الإله عند أفلاطون هو نفس طاقعة مدبرة تدبر العالم على خير ما يمكن (١) . وهذه النفس المدبرة هي التي أدخلت النسب والنظام والانسجام في كل حركات الكون ، الإله هو نموذج كل شيء (٢) . ومعنى هذا كله أن إله أفلاطون هو « جبل ، حكيم ، خبير ، جامع لكل المحامد (٣) » .

بهذا العنوان الأخير يكون الإله عند أفلاطون علة أساسية ، وإن لم يكن هو الخالق المنشئ فهو على الأقل المدبر المنظم (٤) . هو علة المزج الذي به يتدخل التحديد في اللاحدود فيسوده ويحدده ، والذي به يتولد كل موجود (٥) . غير أنه لما كان من غير الممكن أن يتولد أي شيء في الكون من اللاحدودية ، وبالتالي كان من المستحيل محو الشر من الوجود ، فقد لزم أن يكون هناك شيء فوق متناول قدرته ، وهو إزالة الشر بتماما (٦) (ينبع)

المركزية محمد غزالي

أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

(1) Lois - 10 - 891, 892 -- (2) Lois 4 - 716 c — (3) Phèdre 246 c

(4) République 2 - 380 c et Timée 28 d — (5) Philèbe 23 d et suivantes (6) Théétète - 176 a .

المدخل الى دراسة الفلسفة الاسلامية

- ٤ -

الفصل الاول

العقلية السامية والعقلية الآرية

(تقدم الاشارة إلى ما يلاحظ من الفوارق بين الجنسين السامي والآري وإلى عواملها ، وإلى ما اراد بكلمة جنس وكلمة عقلية أو روح شعب من الشعوب ، ثم مناقشة رأى « ريسان » الذي يرى أن طابع عقلية الجنس السامي هو الوحدة والبساطة) .

تناول المسير « لابي » مسألة طابع الجنس السامي المميز في مؤلف حديث عنوانه : « الحضارات النورية » ، لكنه لم يقصد في خطبته وضعها أو معالجتها بشكل عام ، بل كان في ذلك أقل من شأن سلفه . لقد صمد المؤلف إلى تحديد موضوعه على أصيق نطاق ممكن ؛ فالمسلمون واليهود الذين تحدث عنهم هم السكان الحاليون لمدينة تونس دون سواهم . ولأن هذا المفكر غريب عن الدراسات الشرقية ، ولأنه ملاحظ مدقق وفيلسوف لحسب ، زاه لم يقصد من كتابه إلا وصف مآركه بعينى رأسه وتناوؤله وجنح ما تفرق منه جما منظما ، دون أن يبحث فيما إذا كانت الصيغة العامة التي جمع فيها ملاحظاته كلها تسطق أو لا تنطبق على مسلمي العالم بأسره .

لن لأريد الكلام عن المسيحيين في تونس ، فقد فصل المؤلف في الموضوع بالنسبة إلى هؤلاء ، إذ قال : « إن الأوربيين في تونس لم نفس طابع الأوربيين في أوروبا ؛ فالروح الأوربية في نزعاتها الأساسية لا تمثل في تونس فروقا هامة ، فلا داعي إذا إلى وصف تلك الروح » . (١) لكن الجنس السامي المتمثل في تونس بفرعيه الذين يتمثل فيهما خصائص الجنس تماما ؛ وهذا الجنس الذي شد ما شور على كل تفسير ، والأمين جداً لنفسه وتقاليده وعقيدته ، هل يمثل في العاصمة التونسية مروفا هامة تميزه عن الجنس الآري الشغوف بالتغير والتقدم والكثير المروية والتحرك والتنوع ؟ هذه هي المسألة التي وضعها المؤلف . أما الجواب فليس مشكوكا فيه . ففي تونس ، إذا كان كل من المجموعات الجنسية الثلاث : الأوربيون واليهود والمسلمون ، يشيرون عن المجموعتين الآخرين بتمييز حاسم ، فمن المظنون والحالة هذه أن تكون لصيغة هذا التعارض الثلاثي قيمة طالية بشرط مراعاتها وتحصيلها . من أجل ذلك قد

نستطيع ، بعد إدخال تعديلات ، المنور على طابع يميز للجنس السامي عامة والفرع العربي خاصة من شأنه أن ينعارض بوضوح مع الجنس المهدى الأوربي في جميع مظاهره .

إن الروح اليهودية متجهة نحو المستقبل ، والروح العربية متجهة نحو الماضي (١) ، هذه هي الصيغة العامة التي يراها مسيو « لاني » ، وكما نود أن بكل هذه الصيغة ، بأن يضيف إليها أن الروح الأوروبية متجهة نحو الحاضر ، ولكنه ينهز ويحتم الفقرة بالعبارة الآتية : « إنه يمكن أن نقول إن الروح العربية والروح الاسرائيلية تطرد الواحدته منهما الأخرى ، ومع هذا لسنا في حاجة الى وصف طابع الأوربيين لكي نتحقق من أنه لا يحاكي الطابع الاسلامي ولا الطابع الاسرائيلي » (٢) . والواقع أن المؤلف يظهر دائماً الجنس الأوربي كأنه جنس وسط بين الجنس العربي المتجه الى الماضي والجنس اليهودي المتجه الى المستقبل في جميع التحليلات التي تكون كتابه ، إذ أخذ يقارن بين الاجناس الثلاثة من ناحية اللغة والثروة والأسرة والدولة والدين والفنون . فهل يقول ذلك لأنه يفهم الروح الأوروبية متجهة نحو الحاضر وحده ؟ أو نحو الحاضر والمستقبل معاً ؟ أو هي مقسمة بين الاحساس بالاحاطة بالحاضرة والاهتمام بالمستقبل وذكرى الماضي ؟ لقد ترك عمدا المسألة معلقة ، وهذا ما جعلنا نكتفي بهذا التقرير (٣) .

ومها يمكن ، قبل الصيغة التي وضعها مسيو « لاني » ، صريحة كما هي ؟ وهل صحيح أن الجنس اليهودي في تونس ينسب الحاضر والماضي ولا يعكر إلا في المستقبل ؟ وللإجابة على هذا نقول : هل هناك جنس آخر غير الجنس الاسرائيلي — إذا استثنينا الجنس الصيني والجنس العربي — ظل متمسكا بمقائده وتقاليده ومخلصا لها ، ومرتبطة بعاداته الأساسية ، وغفورا كثيرا بكتبه المقدسة التي كانت وما زالت تحيي في نفسه ماضيه منذ الخليقة ؟ اللهم ، لا لقد تحدونا كثيرا ، ويتحدثون دائماً عن المروءة الحديرة بالانحياز التي يمتاز بها الجنس اليهودي ، وقد وصلوا من ذلك الى نتيجة قد تبدو منطقية ، فظنوا أنه على استعداد طبيعي

(١) نفس المرجع ص ١٩ ، ١٢ : « الروح العربية متجهة نحو الماضي ، هذه السمة المميزة تسمى لتربيتها لأنه يمكن أن يستخرج منها جميع السمات الأخرى » . ص ١٩ . « كل شيء يعود إلى هذه السمة » . العربي متجه بأنظاره إلى الماضي ، وظهر مدار إلى المستقبل » . ص ٢٠ . « واليهود يسون الحاضر لا يشغلهم بالمستقبل » . ص ٢١ : « المستقبل هو مركز الدائرة الذي تنحى إليه جميع ميول الاسرائيلي التونسي ، كما أن الماضي هو بالنسبة لروح العربي مركز الحادية الوحيد » . (٢) نفس المرجع ص ٢١ .

(٣) وعند تناول المؤلف الموضوع بالتفصيل لم يستطع إنكار الدور الهام الذي يبد الاهتمام بالمستقبل في الحضارة الأوروبية . ولكن يبدو لنا أنه يميل الى الاعتقاد بأن المزاج الأوربي الميال الى المرح جعل للأوربي يشغل المركز الوسط بين نشاط الأوربي المذهب والمقدر والمحتاط للمستقبل ، وبين عدم الاكتران الاسلامي إن الأوربي يشكر بلا شك في رغبة المستقبل ، لكنه لا يميل المنع بالحاضر . راجع أيضا نفس المرجع ص ٣٠ ثم بين بالمعنى أن المقصود باليهود هم اليهود الذين لم يتأثروا بأوروبا

لنزول عن ماضيه وأصله . لكنه ، وإن كان مما لا ريب فيه أن الشعب اليهودي قد نجح دائماً في سهولة عجيبة في استيعاب لغات الشعوب التي آمن بها وفنونها وعلموها وحضارتها ، فإن قوة إرادته التي لا تقهر وكبرياءه التي لا يمكن التغلب عليها قد حفظاه من أن يمتصه الشعوب الأخرى (١) . ولهذا كان لسا أن نقول إن الشعب اليهودي قد استوعب كل شيء دون أن يستوعبه أحد ، وذلك على الأقل في جميع البلاد ما عدا أوروبا المعاصرة . على أنه إذا كان قد استوعب في تلك البلاد فإن هذا ليس إلا أمراً ظاهرياً سطحياً ، أما في أعماق نفسه فإنه لم يتخل في أي بلد عن تقاليده الأساسية ، بل لقد حافظ بغيرة على شعائره الدينية ، واحترام أصله وتاريخه العريق في القدم ، والعهد الممتاز الذي تم بينه وبين إلهه في الماضي ، والذي يعد أساساً وصفاً لآماله في المسيح المنتظر .

إذاً ، فالجنس اليهودي لم يهمل طبيعته الماضي أو الحاضر ، سواء في تونس أو في غيرها . والقول بغير هذا خطأ كبير حرنا أحياء إلى إساءة تحليل وفهم بعض الأمور الدقيقة والصحيحة غالباً . لماذا مثلاً يحرم اليهود الزواج من غير جنسهم ؟ لم يستطع « لابي » إلا أن يجيب بأن امتزاج الأحاسيس خطر على مستقبلها ، ولهذا حرم اليهود الزواج من جنس آخر غير جنسهم (٢) . لكنه مما لا ريب فيه أن اليهود لم ينظروا في هذه المسألة إلى مستقبل الجنس أو مستقبل الإنسانية ، بل كان باعثهم في هذا التحريم العمل على ضمان بقاء الشعب المختار . فالفكرة كانت إذاً فكرة الحياة وفكرة الأحلاص للماضي لا فكرة الأحلاص للإنسانية وللمستقبل ، أي أن الفرص النهائي هو حب الماضي واحترام التقاليد .

هذا فيما يختص بالشعب اليهودي ، أما فيما يختص بالشعب العربي فالتوافق في غير سمويات على أن الروح العربية متجهة للماضي ، وأنها قليلة التفكير في المستقبل . ذلك ما يجعلها جذيرة بالوم لصدوم تبصرها . ومن هذه السمة الهامة في مميزاتها يمكن أن نصل إلى تفسير عدد كبير من حواص الحضارة الاسلامية كما فعل « لابي » بكثير من الحكمة ، لكننا لن نستطيع تفسيرها كلها على ما نلح وخاصة لن نستطيع تفسير أهمها .

ذلك ما نحشير إليه فيما يمس إذا ما حاولنا بدورنا استخلاص طابع مميز أدق الروح الاسلامية والروح العربية عامة ، وسنبعث حينئذ أن الارتباط بالماضي وأن عدم التبصر الذي يعتبر نتيجة مباشرة له ، ليس في مقدمة السمات التي تجعل لهذه الروح طابعاً خاصاً بها ، بل إن هذه السمة وما نتج عنها إن هي إلا ناشئة عن سمة أخرى أهم وأصح ، إذاً فالصيغة التي ذهب إليها « لابي » ليست عامة فيما يتعلق بالعرب أيضاً ، أي أن هذه الصيغة ناقصة بالنسبة إلى الجنس العربي ، وغير صحيحة حزئياً بالنسبة إلى الجنس اليهودي .

(١) ديان . للتاريخ العام لغات السامية ص ١٨٧ - ١٨٨

(٢) المحاورات التونسية . ص ١٢٣ - ١٢٤

وفي رأينا أن عيوب هذه الصيغة قابلة للتصحيح مرة واحدة إذا كانت الروح اليهودية متجهة هي أيضا إلى حد كبير نحو الماضي، فهي لا تقابل توافيقها - الروح العربية - كطرف ثانٍ للمعادلة، أما الروح الهندية فلن تستطيع أن تكون الطرف الوسط بينهما، لأن هذا يخالف المذهب المذوق. وإذا أردنا أن نعتبر فضلا عن ذلك أن حب الماضي أو التفكير في المستقبل وأن عدم التبصر أو التمسك بعد طائفا ثانويا مشتقا في شعب أو جنس من طابع آخر فما لا ريب فيه أن التبصر المحيى الذي يمتاز الشعب اليهودي المصري به يحدد تفسيره في الظروف الخاصة التي أحاطت به وبتاريخه، ورعا رأينا فيما وراء هذا الطابع المزعى الذي يخفى طبيعته الأصلية طائفا أساسيا أوليا حقيقيا. ومن يدري، ربما نرى للطابع الاساسى الخاص بالشعب العربي يتطور لينتج لطابع الشعب اليهودي. هكذا كان يفكر «ريسان» عندما اعتبر «الوحدة والساطة» الطابع الاساسى للروح الساقطة عامة، أى للروح اليهودية والروح المصرية على سواء، ولكنه ربما أخطأ في تعيين الطابع بالذات.

وأخيرا، من يعلم أنه ربما إذا ما جمعا الطراز السامى ووجدناه ثم حللنا الطراز الهندى الأوربى، قد نكشف طائفا مقابلا ليصبح طرفا ثانيا لمعادلة بين الطراز الهندى الأوربى والطراز السامى. وفي مثل هذه الحالة ربما نتوقع أن نرى أحد الفريقين الساميين - أى الذى كان أكثرها اتصالا بالشعوب الآرية، وهو الفريق اليهودى - يعتمد تدريجيا عن الفريق الآخر ويقترب كثيرا أو قليلا من الطرف المقابل، ليصير طرفا وسطا بين الطرازين المتقابلين (١) تلك هي الحقيقة بالذات كما نراها.

إلا أنه قبل عرض الفرض الذى نراه صحيحا، نرى لزما علينا أن ننبه إلى أمر هام، ذلك أنه قدر رأينا - رغبة مساهمة في الوضوح والايحاء - أن تقدم الفرض الذى نقترحه حسب نظام منسق مكتفين بذكر نقاطه الرئيسية، أما فكرتنا ومهنتنا علم يسيرا على هذا النمط، إذ أننا لجأنا إلى سلسلة من الدراسات المفصلة شملت التاريخ والحضارة والدين والفلسفة الإسلامية، فقادتنا عن طريق التحاليل الحزبية إلى استقرارات واستنتاجات تدريجية اجتمعت أخيرا وكل بعضها بعضها في صيغة واحدة بسيطة عامة جدا. وبعد أن حددنا هذه الصيغة طرأت أمامنا صعوبات خاصة كانت قد وقعت حائلا في سبيلنا، إذ لم نحمل لاصيغة «ريسان» ولا لصيغة «لاي». لكن هذه الصعوبات قد وجدت حلها الطبيعي على ما نرى في هذا الفرض المجهوم، وفي هذا القانون العام. وقد جاء هذا الحل مؤبدا ومفسرا لذلك الفرض الذى نتقدم به.

نقول هذا لكي نتجنب ما قد يكون من لوم علينا، حين يظن أننا شرعنا في هذا البحث بطريقة أولية apriori وفرصنا على الوقائع صيغة تصورات مقدما، فها هنا، كما في العلوم الرياضية مثلا، كان نظام العرض عكسيا لنظام الكشف.

الحديث موصول

محمد يوسف موسى

المدرس بكلية الدين بالأزهر

(١) يريد بذلك أن يصبح الشعب اليهودى وسطا بين الشعب العربى والجنس الهندى الأوربى - للعرب

حَيَاتُ خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ

خالد بن الوليد

- ٦ -

فتح مكة وتأمير خالد :

كان فتح مكة أملاً يحش به صدور المسلمين منذ أحسوا قوة الاسلام تسرى في قبائل العرب فتجذبهم الى حظيرة قدسه أرادوا وجماعات ، ثم تعاظم ذلك الامر حتى لهجت به ألسنتهم ، وتحدثوا به في مجالسهم منذ كان العهد بينهم وبين قريش ، ذلك العهد الذي أنفصح عن تأييد الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم بما حياه به من كامل العقل وفاعله البصيرة وحكم التدبير ، مما خفي بعضه على بعض الأكاره حتى من الله عليهم بالتنبئ فتنبئوا ، وأنجز الله تعالى موعوده لنبيه ، وأتم نعمته عليه وعلى عباده المؤمنين بذلك الفتح المبين .

لم يكند خالد بن الوليد رضي الله عنه يستقر بالمدينة وقد عاد بكتيبة المسلمين من «مؤتة» أميرا وكان جنديا غاطره الله على عدو كان له في قلوب العرب أعظم هيبة جعلت غزوم مثالا في التندر من صناديد قريش على المسلمين ، حتى تتألمت الأنبياء بأن قريشا تقضت عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأمانت حلفاءها بنى بكر على حزاعة حلفاء النبي صلى الله عليه وسلم بأشرافها : صفوان بن أمية ، وعكرمة بن أبي جهل وسهيل بن عمرو ، وحويطب بن عبد العري ، ومكرز بن حفص بن الأخيف ، ومن تميم من عبداتهم ، وبيتوا حزاعة ليلا وهم غارون آمنون ، فقتلوا منهم عشرين رجلا ، وخرج عمرو بن سالم الخزاعي في أربعين راكبا من قومه يستنصر رسول الله صلى الله عليه وسلم . روى أن ميمونة بنت الحارث زوج النبي صلى الله عليه وسلم قالت : بات هندي رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليالي ، ثم قام وتوضأ للصلاة ، فسمعت يقول : ليك ، ليك ، ثلاثا ، فلما خرج من متوضئه ، قلت له : يا رسول الله ، نأى أنت وأمي ، سمعتك تكلم إماما ، فهل كان ملك أحد ؟ قال : هذا راحز بنى كعب يستنصر حتى يزعم أن قريشا أمانت عليهم بنى بكر ، قالت ميمونة رضي الله عنها فأقنا ثلاثة أيام ، ثم صلى الصبح بالناس ، فسمعت راحزا ينشد على رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في المسجد بين ظهراني الناس ، وهو يقول :

لا م إني نكسده هذا حلف أيننا وأبيه الأتلا

إن قريشاً أحلقوك الموعداً وتقصوا ميثاقك المؤكداً

فأنصر هداك الله نصراً أبداً

فقام النبي صلى الله عليه وسلم وهو يحجر رداءه ، وهو يقول « لا نصرت إن لم أنصر
بنى كعب عما أنصر منه نفسي » ثم ثابت قريش إلى رشدها ، وأدركت سوء صليتها ، فأرسلت
قائدها وشيخها أبا سفيان بن حرب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليؤكد العهد ويزيد
في مدته ، فقدم المدينة ودخل على ابنته أم حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ، فأتى ليجلس
على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فطوته عنه ، فقال : يا بنية أرغبت في عن هذا
الفراش ، أم رغبت به عنى ؟ قالت : بلى ، هو فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأنت
رجل مشرك نجس ، وما أحب أن تجلس على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال :
والله لقد أصابك يا بنية بعدى شر !!

هنا لفظة روحية سامية نسجلها ونعربها جوازا ؛ تلك هي قوة الإيمان المسيطرة
على العواطف والمشاعر التي لم يبق معها للأبوة أدنى مكان في إحساس الإيمان ، مما سجلته
هذه المحادثة الطريفة بين الوالد وولده في صراحة جادة وحزم مؤمن ، وهذا هو المعنى
في قوله صلى الله عليه وسلم « لا يؤمن أحدكم حتى أكون أحب إليه من نفسه ووالده
وولده » .

خرج أبو سفيان من بيت ابنته بعد أن رأى أبلغ فصل في رواية بدأها ، إن لم يكن
قد أرساه ، وهو لم يوصه ، ولا ريب أنه حرك نفسه حركة غير إرادية في اتجاه لم يردده ،
ولكنه انتهى إليه في رحلته هذه ؛ خرج إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فسلمه فلم
يرد عليه شيئا ، ثم ذهب إلى أبي بكر وكله أن يكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال :
ما أبا بفاعل ، ثم أتى عمر بن الخطاب فأبى ، ثم أتى علي بن أبي طالب فأبى ، ثم قال لعاطمة
بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تأمر ابنها الحسين وهو غلام يذهب بين يدي أبيه
حتى يجبر بين الناس فيكون سيد العرب هانت ، فقال : يا أبا حسن إني أرى الأمور قد اشتدت
على فأنصحني ، قال : والله ما أعلم شيئا يقضى عليك ، ولكنك سيد بني كنانة ، فقم فأجر بين
الناس ، ثم الحسق بأرضك ، قال . وترى ذلك مضيا شيئا ، قال لا والله ما أظن ، ولكن
لا أجد لك غير ذلك ، فقام أبو سفيان في المسجد ، فقال : أيها الناس إني قد أجرت بين الناس ،
فقال النبي صلى الله عليه وسلم « أنت تقول ذاك يا أبا سفيان » . ثم انصرف أبو سفيان إلى مكة
فتلقاه زعماء قريش ، فقالوا : ما وراءك ؟ قال : جئت بهذا فكلمته ، فوالله ما رد على بشيء ،
ثم جئت ابن أبي قحافة فلم أجد عنده خيرا ، وجئت ابن الخطاب فوجدته أعدي القوم ،
ثم أتيت علي بن أبي طالب فوجدته ألين الناس ، فقد أشار على بشيء صنعته ، فوالله ما أدري

هل يغيب شيئا أم لا ؟ قالوا وماذا أمرك ؟ قال : أمرني أن أجبر بين الناس ففعلت ، قالوا فهل أجاز ذلك جد ، قال لا ، قالوا والله إن زاد على إلا أن لعب بك الناس ، فما يغني عما ما قلت ، قال لا والله ما وجدت غير ذلك .

أذن مؤذن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الناس بالفتح الأعظم ، وأمر الناس أن يتجهزوا وأمر أهله أن يتجهزوا ، ولم يعلموا به أحدا ، حتى دخل أبو بكر رضي الله عنه على ابنته عائشة وهي تلبس بعض حياض رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال يا بنة ما هذا الحياض ؟ قالت لا أدري ، قل أمركم رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يتجهزوا ؟ قالت نعم ، قال فأين تريته يريد ؟ قالت ما أدري ، قل ما هذا زمان غزو بني الأصفر ، فأين يريد ؟ قالت لا علم لي ، ثم أعلم رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس أنه سائر إلى مكة ، وقال اللهم خذني على أنصارك فلا يروني إلا الفتنة ، ولت إلى من حوله من قائل الله رب ، فأجابه منهم سلم ، وغفار ، ومزسة ، وحبشية ، وأصحح ، وسليم ، حتى اجتمع له منهم إلى المهاجرين ، الأنصار عشرة آلاف حندي كان الموت أحب إليهم من الحياة ، وسار بهم حتى بلغ موضعا يسمى « قديد » وهناك عقد الألوية والرايات ، وسمى الأمراء والقواد ووضع تفاصيل خطة الغزو ، وكانت أحكم خطة وصعها قائد حرري يريد فتحا دون إراقة الدماء ، لأنها قامت على أساس المفاجأة وتطويق العدو في بلده وأخذته على غرة حتى لا يشب قتال ، وكانت راية رسول الله صلى الله عليه وسلم مع الأنصار معقودة لفائدهم سعد بن عباد ، وجعل على المجنبة اليسرى حواربه وإن عتمته الزبير بن العوام ، وجعل على الحسبة اليمنى قاض قناة بني الأصفر في مؤنة سيف الله وطل الاسلام خالد بن الوليد ، وهي أول إمارة يناطها خالد من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وجعل أبا عبيدة بن الجراح على الخسائر والبيدات ، وأمر الزبير أن يدخل مكة من كدي بأسفلها ، وأمر سعد بن عباد أن يدخلها من كداء بأعلاها ، وأمر خالد أن يدخلها من موضع يقال له « القيط » ، وكان خالد رضي الله عنه أميرا على جميع جند القبائل ممن عند المهاجرين والأنصار ، وكان أولئك أربعين من ثلث الجيش كله ، وهذا بلا ريب تقدير عظيم لمكانة خالد العسكرية ، وبطولته الحربية . وفتح مكة الذي أمر فيه النبي صلى الله عليه وسلم خالد على هذا الجمع العظيم كان أعظم الفتوحات الإسلامية الأولى ، بمهارة الله تعالى الفتح المبين ، فتأمر خالد على ثلث جيش يقوده رسول الله صلى الله عليه وسلم بنفسه في أعظم فتح عند المسلمين يومئذ دليل سامع على ما لهذا الطل من البصر النافذ في سياسة الحرب وقيادة الجيوش ، وقد رأى أبو سفيان ووصف من حال جيش الاسلام ما يصور حال قريش من الفزع ، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمه العباس أن يحبس أبا سفيان بمحيط الوادي حتى يرى حنود الله ، قال العباس تفرجت به حتى حبسته حيث أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ومررت

به القبائل على رايها حتى صر به رسول صلى الله عليه وسلم في كبيته المحصره فيها المهاجرون والأنصار لا يرى منهم إلا الخندق ، فقال أبو سفيان : سبحان الله من هؤلاء يا عباس ؟ قلت : هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم في المهاجرين والأنصار ، قال : ما لأحد هؤلاء من قبل ، والله يا أبا العفضل لقد أصبح ملك ابن أحيك عظيما ! قال العباس : ويحك يا أبا سفيان ، إنها النبوة ، قال : فقم إذا ، قلت : الحق يقومك خذروم .

وهما موضع للتأمل الصادق ، فهذا لون من حرب الأعصاب الذي يقصد به إشاعة الفرع في قلوب الأعداء حتى تخور قواهم وتضعف معنوياتهم ويتحلل تماسكهم ، وهو ما تحقق ؛ فقد دخل المسلمون البلد الحرام دون قتال إلا ما كان من البطل الصديق خالد رضى الله عنه ، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد عهد إلى قواده وأمرائه ألا يقاتلوا إلا من قاتلهم ، لكن خالد بن الوليد لقي بعض عطارفة قريش لا تزال العرة الجاهلية تنفخ في آذانهم وأجمعوا على قتال المسلمين ، وفيهم صفوان بن أمية ، وعكرمة بن أبي جهل ومسيل بن عمرو في داس من بني بكر ، وقوم من بني الهون ، وفي الحارث ، وفي المصطلق ، ومن يسمون بالأحابش لتحالفهم أسفل جبل يقال له حبش ، وكان من بني بكر حماس بن قيس الذي أعد للمسلمين سلاحا فقاتل له أمرائه : لم تمد سلاحك هذا ؟ قال : للحمد وأصحابه ، قالت : والله ما أراه يقوم للحمد شيء . قال : والله إنى لأرجو أن أحدمك بعضهم ، فلما أخذتهم سيوف المسلمين فرحماس حتى دخل بيته وقال لأمرائه أغلق على بابي ، قالت : وأين ما كنت تقول ؟ فقال :

يا لك لو شهدت يوم الخندق
واحتقبتهم بالسيوف المسلمة
صربا فلا تسمع إلا ضجعه
لم تنطق في اليوم أدنى كلمة
يدفر صفوان وفر عكرمة
يقطعن كل ساعد وجمعه

ولما علا رسول الله صلى الله عليه وسلم ندية كداء نظر إلى البارقة على الجبل مع فصيص المشركين ، قال : ما هذا وقد نهيت عن القتال ؟ قال المهاجرون : نظن أن خالدًا قاتل وبنى بالقتال فلم يكن يد أن يقاتل من قاتله وما كان يارسل الله ليعصيك ، ولا ليخالف أمرك ، ثم قال خالد : لم قاتلت وقد نهيتك عن القتال ؟ قال خالد : هم يهدوا ووصعوا فيما السلاح ، وأشعروا بالبل ، وقد كفت يدي ما استطعت ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : قصا الله خير ؛ وفي رواية أن خالدًا أزال قريشا شيئا من قبل ، فجاء رجل من قريش ، فقال يارسل الله هذا خالد بن الوليد قد أسرع في القتل ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم لرجل من الأنصار عنده : يا غلان ، قال : لبيك يارسل الله ، قال : أتت خالد بن الوليد ، قل له : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرك أن لا تقتل أحدا ، فجاء الأنصاري ، فقال : يا خالد إن رسول الله صلى

الله عليه وسلم بأمرك أن تقتل من لقيت ، فادفع خالد فقتل سبعين رجلا من أهل مكة ، فجاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم رجل من قريش ، فقال : يا رسول الله هلكت قريش ، لا فريش بعد اليوم ! قال : ولم ؟ قال : هذا خالد لا يلقى أحدا من الناس إلا قتله . فقال النبي صلى الله عليه وسلم : ادع لي حالا ، فلما أتى إليه خالد قال : يا خالد ألم أرسل اليك أن لا تقتل أحدا ؟ قال : بل أرسلت إلى أن أقتل من قدرت عليه ، قال : ادع لي الانصاري ، فدعاه له فقال : ألم آمرك أن تأمر خالد أن لا يلقى أحدا ؟ قال : بلى ولكم أردت أمرا وأراد الله غيره ، فكان ما أراد الله . وروى مسلم في الصحيح عن أبي هريرة قال : أقل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد تمت على إحدى المجبطين خالد بن الوليد ، وبعث الزبير على الأخرى ، وبعث أبا عبيدة على الحسر ، فقال لي : يا أبا هريرة اهتف لي بالانصار ، فمشت بهم جفاؤا فأطافوا به فقال : أترون لي أوباش قريش وأتباعهم ؟ ثم قال بأحدى يديه على الأخرى احصدوم حصدا حتى توافوني بالصفاء ! قال أبو هريرة فأطلقا فاشاء أن يقتل أحدا منهم إلا قتلناه ، فجاء أبو سفيان فقال : يا رسول الله أبحت خضراء قريش ، لا قريش بعد اليوم ! فقال صلى الله عليه وسلم : من أخلق بابه فهو آمن .

هذا مجمل الأحداث في هذه الواقعة ، والروايات فيها مختلفة ، وقد ترتب على هذا الاختلاف تفريعات للعلماء والمؤرخين ، وعلى حسب هذا الاختلاف تختلف الصورة في موقف البطل خالد بن الوليد من هذه الأحداث ، ولكنها على كل حال صورة نيرة تمثل بطولته خالد ومكانته العظيمة في جيوش الاسلام ؟

صادق ابراهيم عمرهوه

بين أدبيين

قال مخارق : لقيت أبو اسحاق اسماعيل بن القاسم قبل نسكه فقال أما والله صب بك ، ولوع اليك ، مغمور القلب لشكرك ، واللسان بذكرك ، متشوق إلى قربك ، متشوف إلى رؤيتك ومفاومتك ، وقد طالت الأيام على ما أعد به نفسي من الاجتماع معك ، ومن قضاء الوطر منك . فما عندك أنا الفداء لك . أتزورني أم أزورك ؟

قلت جملتي الله هداك ما يكون من هو ملك بهذا الموضع ، وفي هذا المحل ، إلا الانتقاد إلى أمرك ، والسمع والطاعة لك ، ولولا أن أسمى الأدب في أمر بدأت فيه بالفضل لقلت إن كثيرا ما ابتدأت به من القول ، يقل فيما عندي من الشوق إليك ، واشتغف بك . دون ما حرك هذا القول مني فوحشت لك المنه ، على ، وأما بين يديك ، فأني عناني إلى ما أردت ، وقدني كيف شئت ، تحمدي كما قال القائل :

ما تشتهي غاني اليوم فاعله والقلب صب فا جشمته جشما

أصول نظرية المعرفة عند الفارابي

تكلمنا في المقال السابق عن الخلاف بين الفارابي والمعلم الأول على تقسيم العقل ؛ ذلك أن أرسطو يقول لعقلين : المفعل والفعال ، بينما الفارابي يحمل العقول أربعة : العقل بالقوة والعقل بالفعل ، والعقل الفعال ، والعقل المستعاد ، ولا يتقيد الفارابي بهذه الأسماء إذ يقول في بعض مؤلفاته عن العقل بالقوة إنه الهولاني ، وعن العقل بالفعل إنه بالملكة (١) وحينئذ نرى أن تسمية ابن سينا للعقول ليست جديدة بل مأخوذة من المعلم الثاني .

وننتقل الآن إلى الكلام على النقطة الثانية من موضوعنا وهي فساد العقل للمفعل وخلود العقل الفعال في رأي أرسطو ، ثم نرى رأي الفارابي في هذه المسألة .

ويحس أن نقل اليك ما ذكره الفارابي عن هذا الشأن قال « ولهذا العقل مراتب يكون مرة عقلا هولانيا ، ومرة عقلا بالملكة ، ومرة عقلا مستقدا ، وهذه القوى التي تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس بحجم ، ولا يخرج من القوة إلى الفعل ولا يصير عقلا تاما إلا بسبب عقل مفارق وهو العقل الفعال الذي يخرج من الفعل . . . وهو مفارق للعادة يبقى بعد موت البدن وليس فيه قوة قبول الفساد ، وهو جوهر حدي ، وهو الإنسان على الحقيقة ، وله قوى تدمت منه في الأعضاء ، وظهوره من واهب الصور » (٢) .

ورأي الفارابي في هذه الفقرة السابقة التي نقلناها عن عيون المسائل أوضح من رأيه في مقالة العقل . قال « وأما العقل الفعال الذي ذكره أرسطو فلايس في المقالة الثالثة من كتاب النفس فهو صورة مفارقة لم تكن في مادة ولا تكون أصلا ، وهو نوع ما عقل بالفعل قريب الشبه من العقل المستعاد » (٣) .

والفارابي في مقالة العقل أقرب إلى روح أرسطو ، بينما رأيه في عيون المسائل يقتل عن الأسكنندر الأفروديسي وغيره من المفسرين .

وعندما ذكرنا ترجمة نص كلام أرسطو في كتاب النفس وجدنا أنه يحمل العقل للمفعل فاسدا والفعال خالدا .

ولا يفوتنا أن نذكر أن الفارابي يسمي العقل بالقوة أو الهولاني عقلا متفعلا كما سماه أرسطو ، وفي ذلك يقول في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة « ويسمى العقل الهولاني العقل للمفعل » (٤) .

(١) عيون المسائل ص ٣٠ طبعة مصر . (٢) المرحع السابق ص ٣٠ (٣) مقالة العقل ص ٣١

(٤) آراء أهل المدينة ص ٦٤

ولا نستطيع أن نستخلص رأى الفارابى عن العقل الهبولانى أهو فاسد أم خالد ؟ أما رأيه فى العقل العمال فهو صريح إذ يقول « وليس فيه قوة قبول الفساد » كما نص فى عيون المسائل ، غير أن قوله « وهذه القوى التى تدرك المعقولات جوهر بسيط وليس محس » يجعلنا نشعر أنه يعتقد بأن العقل الهبولانى أو المنفعل غير فاسد أيضا .

ويزيد فى اعتقاده هذا أن الفارابى يفصل عملا تاما وتميزا واصحاب المحسوس والمعقول أو المادة والروح . ولما كانت المادة فاسدة والروح خالدة ، وليس العقل ماديا فهو إذن خالد فى شرطه المنفعل والفعال .

واليك نص ما ذكره بشأن الفصل بين المحسوس والمعقول .

« ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ، ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس ، ولما يستقيم الاحساس إلا بالآلة جسمانية فيها تشبيح صور المحسوس تشبيحا مستصعبا لقواحق الغريبة ، ولما يستقيم الإدراك العقلى بالآلة جسمانية ، فإن المتصور فيها مخصوص ، والعام المشترك فيه لا يتقرر فى مقسم ، بل الروح الانسانية هى التى تتلقى المعقولات بقول جوهر غير جسمانى وليس متميز ولا يتمتع بل غير داخل فى وهم ولا يدرك بالحس لأنه من حيث الامر (١) » .

غير أن المسألة وحدها آخر ؛ ذلك أن العقل الهبولانى متمثل بالفرد وليس مفارقا ، فهو يظهر ظهوره ويموت موته ، وفى هذه الحالة يكون العقل الهبولانى فاسدا .

وبدع هذه المسألة حاسما وهى فساد العقل الهبولانى لأن رأى الفارابى عنها غير صريح كما قدمنا ، وننتقل الى الكلام عن العقل المفارق وهو العمال .

ومن الواضح أن الفارابى لم يأخذ فى هذه المسألة برأى أرسطو بل برأى المفسرين كما سنبين لك .

ذلك أن أرسطو لم يسط رأيه سطا وافيا شاميا أو واضحا لا يقل التأويل . يقول أرسطو « لا يكون العقل عقلا صحيحا إلا حينما يفارق (C'est seulement quand elle

est séparée, que l'intelligence est vraiment ce qu'elle est

وقد اعتمد المفسرون على هذا الرأى العامض المختصر فوصلوا به إلى نهاية المطابقة المحتمومة . فقالوا إنه لا يفارق حيا ويفارق حينما آخر ، بل يفارق فى جميع الأحيان . وقالوا إنه يفارق بمعنى أنه منأتم يفارقا ، بل هو جوهر ليس مما يفيس علينا من الخارج ، فهو جوهر الهى . وهذا العقل هو الذى يهذى الانسان ويضئ له المعقولات .

هذا هو تفسير الإسكندر وثامسطيوس وفيلوبون وسائر المفسرين اليونان وجميع فلاسفة العرب دون استثناء (١) .

فإن قيل إن هذا المذهب لا يتلاءم مع مذهب المشائين وفلسفة أرسطو ، قلنا إن أرسطو لم يتخرج أن يأخذ من أصحاب الفللفة السابقين عليه بعض الآراء وصممها مذهب العام ، ونخص بالذكر تصدد العقل ما أثبتته لانكسا جوراس ، دون أن يعنى أرسطو بالالتفات إلى مناقضة رأى أنكسا جوراس للمذهب العام الأرسطوطاليسى .

فهذه الثغرة التي فتحها أرسطو في فلسفته ، يضاف إليها نزعة المفسرين الدينية ، هي التي أوحى إليهم أن يأخذوا من أرسطو ما قاله عن مفارقة العقل ، ثم يؤلفوا عليه نظرية تتلاءم مع رأيهم في الدين .

أما قول الفارابى إن العقل الفعال « جوهر أحدى وهو الانسان على الحقيقة وظهوره من واهب الصور » فأخوذ من المفسرين لا عن أرسطو .

وكذلك قوله في فصوص الحكم « الروح الانسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحده وحقيقته . وذلك بقوة لها تسمى العقل النظري . وهذه الروح كرامة وهذا العقل النظري كصفاها . وهذه المعقولات ترسم فيها من الفيض الالهي كما ترسم الاشباح في المرايا الصغيلة إذا لم يفسد صفاها طبع » (٢)

وقال في موضع آخر « الحس تصرفه فيما هو من عالم الخلق ، والعقل تصرفه فيما هو من عالم الامر . وما هو فوق الخلق والامر فهو محتجب من الحس والعقل ، ليس حجابا غير انكشافه » (٣) .

قال رينان في كتاب عن ابن رشد وفلسفته « إن الاسكندر الافروديسى هو أول وأعظم المفسرين لنظرية العقل التي وردت في الجزء الثالث من كتاب النفس لأرسطو . وينتزع من كلام ثامسطيوس أن جدلا طويلا شاع في بدء القرون الوسطى حول هذه النظرية . وعندها أن العقل المفارق خارج عن الانسان ، وأنه واحد في أصله أى الله ، وأنه كثير بكثرة الافراد الذين يشتركون فيه كالاشعة الكثيرة التي تفيض عن الشمس » (٤) .

فهذا كله يؤيد ما ذكرناه من أن الفارابى أخذ عن المفسرين في مفارقة العقل ووحده . ونذكر في المقال المقبل رأيه في الاتصال ما

الركنور

أحمد فؤاد الأهواني

(١) Averroes par Renan p. 125

(٢) فصوص الحكم ص ٤٠ [٣] المرجع السابق ص ٤٢ [٤] ابن رشد تأليف رينان ص ١٣٠، ١٣٩

علوم القرآن

- ٢ -

علم أحكام القرآن

أبحاث ودراسات :

المشهور المستفيض على ألسنة العلماء في كتبهم أن علم أحكام القرآن من فروع علم التفسير مطلق ذلك بأن الحكم لا يؤخذ من الآية إلا بعد تفسيرها وبيان معناها وتوجيه دلالتها فكأن الحكم جزء من معنى الآية السريجة ومدلولها ، أو هو كل المعنى والمدلول إن كانت الآية خاصة به .

وعندى أن هذا التعليق ليس خاصا بعلم أحكام القرآن بل هو عام في جميع علوم القرآن التي سردها لك في المقال السابق فلم قصص القرآن مثلا لا يكون إلا حيث تفسر آيات القصص وتبين معانيها وتوجه دلالتها ؛ وعلم المجمل والمبين لا يكون إلا حيث تفسر الآيات المجملة وينصح إجمالها ، وإلا حيث تفسر الآيات المبينة ويتصح تبينها ؛ وعلم الأمثال ، وعلم المتشابهات ، وعلم الناسخ والمنسوخ ، وعلم الحذف ، وعلم الأقسام وغيرها الحال فيها كذلك .

فلو أخذنا بهذا التعليق على ظاهره «دون تأويل» لزم أن تكون جميع علوم القرآن من علم التفسير أو فروعاً من علم التفسير ؛ إذ كلها يتوقف على تفسير الآيات وبيان معانيها . وقد قلنا في المقال السابق إن العلوم إنما تتباين بموضوعاتها فلا بد من بحث موضوعات هذه العلوم وملاحظة الفروق الدقيقة بين كل علم وعلم وبين العلم الرئيس لها المشترك بينها وهو علم التفسير ؛ وذلك لقوة التشابه بينها حتى إنها لتكاد تختلط . وكذلك لا بد من تأويل هذا التعليق بأن علم التفسير يتناول علم أحكام القرآن كما يتناول غيره من علوم القرآن تناولاً أولياً قبل أن تفسر لهذه العلوم شخصيات معنوية مستقلة ، وعوارض ذاتية تميزها عن غيرها . أما وقد صارت كذلك وأمرد لها العلماء مؤلفات خاصة ، واصطلحوا على تسميتها بأسماء مخصوصة ؛ فقد تغير الحال . وأما إضافتها للقرآن بعد ذلك فهو للجمع الأصل والمراد إلى عدم توغلها في الشهرة والاستقلال ولدفع التشابه عند الإطلاق . فلو قيل (علم الأحكام) لا نصرف إلى الفقه ، ولو قيل (علم الأمثال) لا نصرف إلى أمثال العرب ، وهكذا ، وليس شأنها في ذلك شأن علم التفسير وعلم القراءات ، فهما لقوة شخصيتهما واستقلالهما وذويوع شهرتهما لم يصرفا عند الإطلاق إلا للقرآن .

ومن البحث الآتي يتضح لك موضوع العلم الذي نحن بصدده .

قال العلماء : إن علم أحكام القرآن يتصل اتصالاً وثيقاً بعلم أصول الفقه . وتعلم الفقه ، وليس أحدهما . أما اتصاله بالاول فلأن موضوعه الأدلة السمعية من حيث استنباط الأحكام الشرعية منها ، وأصل الأدلة وأساسها القرآن الكريم ، فالعلم بالأحكام المستنبطة منه هو علم أحكام القرآن .

وأما أنه ليس إياه فلسبيين ، أولها أن الأدلة السمعية ليست هي الكتاب فقط بل هناك السنة ، والاجماع والقياس وهي الأدلة المنطق عليها عند الأئمة . وهناك أدلة خاصة عند بعض الأئمة مثل الاستصحاب عند الحنفية والاستصحاب عند الشافعية والمصالح المرسلة عند المالكية ؛ فالأحكام المأخوذة من هذه الأدلة - عند الفقهاء - كيف تكون أحكام القرآن ؟ ونائبها أن الحكم المأخوذ من الآية وهي الدليل الجمعي إنما هو نعمة الدليل ونقيضه ونعمة الشيء خارجة عنه . فالحكم خارج عن الآية ، ولذلك لم يرض الأصوليون أن يكون حكم الفرع في القياس ركناً من أركانه لأنه نعمة ، فهو خارج عنه والخارج من الشيء لا يكون ركناً فيه .

وعندى أن في السبب الاول مجناً وهو أن الأدلة السمعية المقصودة في موضوع علم أصول الفقه ليست هي الكتاب فقط الخ ، فصحيح أن الأدلة المنطق عليها عند الأئمة هي الأربعة المذكورة ولكنها عند التحقيق ترجع كلها إلى القرآن .

أما السنة فتزانيا من الكتاب منزلة البيان من الميزن لقوله تعالى « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » فهي تبين مراده ، وتخصص طامه ، وتقيده مطلقه بل وتنسخه إن كانت متواترة عند الامام الشافعي كما في ابن الحارث وغيره . وليس بين القرآن والسنة من هذه الناحية إلا الاجمال والتفصيل .

وأما الاجماع فما لم يكن له مستند من الكتاب والسنة فلا يعمل عليه مطلقاً ، فرجه إذاً الهما . وأما القياس فقد أقره الكتاب وأقرته السنة ، ولولا ذلك لما كان قياساً شرعياً تثبت به الأحكام أما الكتاب فقولته تعالى (فاعتبروا يا أولى الألبان) وأما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم حين بعث معاذاً إلى اليمن « هم يحكم فيهم يا معاذ ؟ فقال بكتاب الله تعالى ، قال فان لم تجد ؟ قال فبسنة رسوله . قال فان لم تجد ؟ قال قيس الأمر بالأمر . قال صلى الله عليه وسلم . الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله إلى ما وفق إليه رسوله » .

وبخلاصة أن الأدلة السمعية كلها ترجع في آخر الأمر إلى القرآن فالأحكام المأخوذة منها كأنها مأخوذة من القرآن ؛ فالاستدلال إذاً على أن علم أحكام القرآن ليس هو علم أصول الفقه بالأدلة السمعية من ناحية عمومها ليس دقيقاً كما ترى .

هذا من ناحية أصول الفقه . وأما اتصال علم أحكام القرآن بالفقه نفسه فواضح لأنها أحكام شرعية فرعية أخذت من آيات الأحكام في القرآن . وأما أنه ليس إياه فأولا أن أحكام الفقه أهم من الأحكام المأخوذة من القرآن لأنها تشمل الأحكام المأخوذة منه ومن السنة والاجماع والقياس والاستصحاب الخ . وفيه المناقشة المتقدمة بنفسها . وثانيا - لأن أحكام الفقه تعلم مردا لأجل العمل بها دون نظر إلى أدلتها المكتسبة هي منها . فإذا لوحظت الأدلة فغزت إلى أصول الفقه واصطبغت بصبغته ، وعلى الأول عامة كتب المتأخرين من الفقهاء فهم لا يلاحظون الأدلة عند تقرير كل حكم . نعم قد يكتفون بذكر الدليل في صدر الباب الذي قد يشمل أكثر من مائة حكم فيقولون : والأصل فيه آية كذا أو حديث كذا ثم يسردون الأحكام سردا . وأما المتقدمون من الفقهاء الذين أوتوا حظا وافرا من قوة الاستنباط فقد درجوا في كتبهم على الاستدلال على كل حكم . والأول يعرف (بفتح المتأخرين) والثاني يعرف (بفتح المتقدمين) .

ويستخلص مما تقدم النتائج الآتية :

أولا - أن علم أصول الفقه يبحث عن الأدلة السمعية من حيث استنباط الأحكام الشرعية الفرعية منها .

ثانيا - أن علم الفقه يبحث عن نفس الأحكام من حيث علمها والعمل بها سواء لوحظت أدلتها كعلم المتقدمين أم لم تلاحظ كعلم المتأخرين .

ثالثا - أن علم أحكام القرآن يبحث عن الأحكام الفقهية بشرط إضافتها إلى آيات الأحكام من القرآن .

رابعا - أن علم التفسير يشتمل على كل ما تقدم لأن القرآن فيه كل شيء .

وقد حرت مادة العلماء القسنيين في المكتبات أن يضموا كتب (علم أحكام القرآن) في فهرس علم التفسير وأطلقوا عليها اسم (تفسير آيات الأحكام) ، ولم نشأ أن أخرج على مادتهم جازيتهم في فهرس دار الكتب المصرية سابقا وفهرس المكتبة الأزهرية لأن ، ووضعت الكتب المؤلفة في هذا العلم في فهرس التفسير ، وسند كرها مع التعليق عليها في المقال الآتي إن شاء الله

عسى مسير

مدرس في معهد القاهرة

ومندوب فهارس المكتبة الأزهرية

عمل سقراط الفلسفى

- ٢ -

عرض لنا اكانوفون تصورا للأخلاقية قلنا فى المقال السابق أننا لن نستطيع أن نقبله على محضه ، ومن المحتمل أن اكانوفون لم يستطع أن يفسر تماما فكر سقراط . غير أنه من الغريب أن نجد هذا المذهب لدى أفلاطون معروضا فى هذه المرة بوضوح وتأكيده حديرين ماتيلسوف الحق . فنحن نصدد هذا الفرض الذى أشرنا إليه من قبل ، والذى — طبقا له — تكون القضية هى العلم ، أو كما يقول أفلاطون (بروتاغوراس ص ٣٥١) لا يمكن أن يقهر العلم بالذات أو بأى داع آخر ، ومعنى هذا أنه من المستحيل للإنسان يعلم بوضوح أين يكون الخير ، أن يحمل نحو الشر . ولكن يثبت سقراط ذلك ومع أول قصة حزينة ولكنها فى الآن نفسه هامة : أنه اختلاف حقيقى بين الخير والملائم ، فإسميه خيرا فهو ملائم وما نسميه شرا فهو غير ملائم . (والقصد بالملائم هنا الملاذ) . فإذا ماقرر هذا فالقول بأن الإنسان الذى يعرف الخير يستلم لسلطان الله ، يفسر بأن الخير قد غلب عليه . ولكن هذا قد لا يبنى إلا ما يأتى : أنه اختار لذة ثقل فى حين كان يستطع اختيار لذة أكرم . وكذلك القول بأنه يفضل ما هو شر على ما هو خير إنما هو القول ، أنه يفضل الألم . وفى كلمات أخرى مادما نقول إنه لا يوجد اختلاف بين الخير واللذة والشر والألم ، فينبغى أن نقول إنه إذا كنا نميل إلى هذا الجانب أو ذاك ، فذلك لأننا نعتقد بأن فيه قدرا كبيرا من اللذات ، لأنه إذا كانت الدوافع التى نحن نصددها من طبيعة واحدة ، فإن عظم الكفة وحدها هو الذى يمكن أن يميل بنا إلى إحداها . وقد نخطئ فى تقدير اللذات ، لأن قربها أو بعدها قد يجعلنا نخطئ فيها ، كما أن المسافة قربها أو بعدها قد يجعلنا نضع تقديرات غير صحيحة على المساحات الحقيقية للأشياء . ولكن كيف نتجنب الخطأ فى الموازنة بين اللذات ؟ يجيب سقراط على هذا بأنه فى هذه الحالة الأخيرة لدينا وسيلة ، وهى أن نلجأ إلى القياس . فإذا ما كنا نصدد تقدير اللذات ، وتحديد ما هو خير منها وما هو شر ، فيجب علينا قياسها . ويتكون العلم على هذا الأساس . والعلم يتمسك بأكثر الأعمال لذة — والعلم — أى معرفة الحكمة الحقيقية لله — لا يمكن أن يقهره شيء ، فإذا ما حملنا الشر وأسلمنا أنفسنا له فذلك لأننا فى الحقيقة بهلاء ، أما إذا لم تكن كذلك وكنا نرغب دائما خيرا من الأعظم ، أى لذة العظمى ، فإنا سنمضى نحوها دائما إذا كنا نعلم أين هى . هذا الرهان الغريب يستند على مدأين - أولا أن الخير هو الله — ثانيا : أننا نصدد موجود واحد

لا يتميز فيه عدة وظائف أو طبائع ، أي أنه يفترض الوحدة إن من دواعي الفعل وإن من الفاعل .

ويرى بروشارد أنه بدون أن يتقص من قيمة هذه الاستشهادات السابقة فإن سقراط استطاع أن يجد في بعض النصوص الخاصة بسقراط قليلا من الآراء السامية ، وبعض التصورات التي لا يبدو عليها مسحة من الحفاف . فاستخرج من اكسانوفون : أن سقراط يؤكد ، مع اعترافه بنظرية نسبية الخير ، أن عدة أشياء خيرة بذاتها وتعاون بذاتها على كمالها الداخلي ، ويرى سقراط أن هذه الفقرات على جانب عظيم من الاهمية ، وخاصة لأنها وصلت إلينا عن طريق اكسانوفون ، وهو رجل عمل . ويضيف سقراط أن سقراط إذن قد تناقض مع نفسه ، فمن جهة يمتدح بالمذهب الفضي ، ومن جهة أخرى يصح أساس النظرية التي سراها في صورتها الكاملة لدى تلميذه أفلاطون ، والتي تقرر أن هناك عدة أشياء خيرة بذاتها . وخيرها هذا مستقل عن الميزات المادية التي نستطيع أن نستمدّها منه « من المؤكد أن هناك تناقضا بين الاعتراف بأن الفضيلة هي الغاية السامية للحياة والتوصية بها من الوقت عينه لما تحصل عليه من ميزات » . وقد نجح أفلاطون هذا القول حين رأى أن فيه تناقضا *Iradne Bontoux t III p 145*

والسكن ليس يوجد ما يدفعنا إلى أن ننسب هذه الأقوال إلى سقراط . وقد استخرج سقراط فقررة يطالب فيها سقراط تلاميذه باكمال النفس الانسانية وإحصاء كل شيء لهذه الغاية . ولدى اكسانوفون نفسه ما يظهر منه أن للنفس الانسانية عند سقراط قيمة في ذاتها ، ولكن ينبغي أن نفهم ماذا يقصد بهذا . يوجد نص عند اكسانوفون يبدو أنه يشير إلى هذه المسألة إشارة واضحة (*Mem. I. I Ch. IV.*) يذكر في هذا النص أنه لا شيء أفضل للنفس الانسانية من أن تتجنب الحر والبرد ، وأن تبحث وتمجد ما هو ضروري لاشباع البطن ومطالب السكان العضوي الأخرى . هذا إذن هو فكر سقراط حين ثبت سمو النفس ، فالنفس عضو متكيف تكيفا عجيبا للغايات النافعة لحياة الانسان وفي كلمة أنه لا يهتم النفس غاية في نفسها . ولكن وسيلة أو آلة أو عضوا متكيفا على أحسن وجه لوظيفة التي تهم الانسان أكثر كية ممكنة من الميزات المادية . يجد سقراط نفسه هنا أمام صعوبة لم يتمكن من التغلب عليها . فمن ناحية يشعر بعقله وحكمته العملية بأنه يجب أن يكون لديه عنصر عملي أخفى من اللذة المباشرة ، ومن ناحية أخرى ، حين يرغب على أن يحدد هذا المبدأ ذاته لا يصل الى تمييز من النافع ، والنافع في ذاته لا يختلف في جوهره عن اللذة . لاشك أن سقراط وقع في التناقض لأنه لم يكن لديه تعريف للذة ، ولو أنها الموضوع الرئيسي لأبحاثه . وهذا ما تثبتته الفقرة التي ذكرناها من قبل من بروتاغوراس والتي يرد فيها سقراط الخير والنشر الى اللذة والالم .

ويتبين هذا واضحا في محادثة بينه وبين السوفسطائي أينتفون *Antiphon*

Mem 11. ch VI. فإنه يفتقر على سقراط بأنه مع بحثه عن الخير أو النافع ، لم يصل (أى سقراط) على العموم إلا إلى نتائج متوسطة ، فإنه يأكل أوداً أكل ويلبس أحقر ملابس وحرم من كل اللذات ، ويعيش شقياً . يجب سقراط على هذا بأنه حقاً فقير وأن طعامه حقير وأنه يلبس لباساً واحداً صيفاً وشتاءً وأنه يسير حافى القدمين ، ولكنه يجب حراً صابراً بدون مطلب فلا يعتمد على إنسان وليس عبداً لجسده . ويمدد عدداً من الفضائل ، هذه الفضائل طقاً لطبيعته ميزة لأنه قد يحصل منها على عدة ميزات غير أنه لا يستفيد منها في الحقيقة أية فائدة ولا يحصل منها على أية لغة . هذا صعوبة بل وتناقض ، ولكنه تناقض مختلف عما يسمه تشار إلى سقراط ، تناقض يتكون مما يأتي : يوصي سقراط بعمارة اللذات المختلفة حسب مميزات المادة التي هي جذيرة بالحصول عليها ، ولكنه لا يذعن هذه الميزات .

وفي احتصار عرف سقراط المفضلة بأنها العلم ، ولكن هذا التعريف الصوري السحت لا يكفي بل ينبغي تحديد هذا العلم أعنى الخير ، ولم يكن في مقدور سقراط إلا وضع أفكار قائمة تقريباً عن النافع أو اللذة ، ولم يستطع معالجة المسألة . وهذا كذلك وفيما يخص المشكلة الرئيسية لفلسفته ، لم يستطع أن يكتشف تعريفاً .

ولكن بكل البحث عن السبب الذي من أجله وجد سقراط نفسه غير قادر على وضع التعاريف وتحديد مادة العلم ، بالرغم من قوته النفسية وعظمة منهجه ، يجب أن نبحث كيف توصل تفكيره أفلاطون وأرسطو طاليس إلى معالجة المسألة التي توقف فيها الأستاذ . أخذ أفلاطون وأرسطو طاليس المذهب السقراطي كمنقطة بدء ، فقبلا الفكرة العامة أن العلم موضوعه الأفكار العامة ، وأنه لا فضيلة بدون علم ، فكانا في الحقيقة المهكلين للحقيقتين لسقراط . ولكن إذا كانت الفضيلة أولاً تفتقر العلم ، فإنها لا ترد كلية إليه . لكي تكون فاضلاً ينبغي أن تعلم ، ولكن لا يكفي أن نعلم . وفي كلمات أخرى لا نصدق الفضيلة على العقل أو على العقل وحده . ولذلك قد لا نستطيع تعلمها . ويوجد في النفس جزء آخر ، جزء غير عقلي ينبغي أن نحسب له حساباً في تعريف الفصيلة . ولكن يحقق أفلاطون هذا الغرض درس طبيعة النفس ومزجها ثلاثة أجزاء . ونحن نعلم - بواسطة أي حجة في الكتب الأولى للجمهورية - وصل إلى هذه النتيجة بعد أن شبه النفس الانسانية بمدينة وميز من المدينة الانسانية ثلاث طبقات مختلفة . وقد وصل أرسطو إلى نفس النتيجة بطريقة أخرى ، واعتبارات غير نفسية وإنما ميتافيزيقية علاظته تنابع الموجودات وخصوص صور الموحودات السفلى لصورها العليا .

ثم إن تابعي سقراط لم يكنمياً بالإشارة إلى الاختلاف بين العلم والفضيلة ، إنما وضعا تعاريف مجردة لفصيلة والخير . وقد كان أفلاطون أول من وضع هذا التعريف للفصيلة . هذا التعريف الذي تحتفظ به الفلسفة اليونانية جميعها : الفصيلة هي العمل الخاص لكل موحود .

(Rya i. fin.) وفصيلة إنسان هي استخدام عقله . هذا التعريف هو الذي أخذهُ أرسطو وأكلهُ . فمن جهة - الخير عند أفلاطون هو إما مثال الخير ، الخير في ذاته ، الموضوع الثابت للعقل . وإما من وجهة نظر إنسانية محنة . الخير كما عرف في آخر فيلايوس ، مساعدة حسن عناصر مختلفة : الجمال والاعتدال والعلم بواسطة الفكرة الحقيقية والذات السخنة العريضة Powers . وقد بحث أرسطوطاليس الخير من وجهة مختلفة . فقد عرفه بالسعادة التي ترد دوماً إلى العمل المطابق للعقل . ورأى الفيلسوف في الحالمين يتجاوزان دائرة العمل الإنساني ويحاولون البحث في المعرفة الانسانية والميتافيزيقية للموجود ، وهذا بوضوح ما لم يستطع بل وما لم يرد سقراط عمله . ولهذا السبب كان ينبغي أن يبنى عمله غير كامل . ووجد التناقض بين الفكرة التي وضعا سقراط عن العلم ، والوسائل التي اتخذها لتكوين هذا العلم .

ولكن إذا كان سقراط لم يتم العمل الذي رسمه ، فإنه أول من أدرك ما يجب أن يكون عليه العلم الأخلاقي ، ووضع الأحجار الأولى في البناء الذي أكله تلميذاه المطبقان . وهذا ما يبين الدور العظيم الذي شغله سقراط في تاريخ الفكر الإنساني والعجائب التي تشهد له به الأجيال المتعاقبة

على ساسي الفشار

مدرس بكلية الآداب

الفهم والتفهم

ذكر سهل بن هرون ، وهو من بلغاء القرن الثالث ، رجلاً فقال :

لم أر أحسن منه فهماً لجليل ، ولا تفهماً منه لرفيق

فأخذ أبو تمام الطائي هذا المعنى ونظمه فقال :

وكنت أعزّ عزا من قنوع تعرضه صموح من ملول

فكنت أدلّ من معنى رفيق به فقر إلى دهن جليل

وقال سعيد بن مسلم للمأمون :

لو لم أشكر الله تعالى إلا على حسن ما أبلاني من أمير المؤمنين من قصده إلى محدثه ،

وإشارته إلى بطرفه ، لقد كان في ذلك أعظم الرفعة ، ورفع مآوجه الحرمة

فقال له المأمون :

يفعل أمير المؤمنين ذلك لأنه يجد عندك من حسن الإقحام إذا حدثت ، وحسن الفهم

إذا حدثت ، ما لم يجد عند أحد من مضي ، ولا يظن أنه يجد عند أحد من بقي . فانك

لست تقص حديثي ، وتقف عند مقاطع كلامي ، وتجبر بما كنت أعملته منه .

القلب في العريية

- ٢ -

ومن المكرين للقلب في القرآن الأمدى صاحب الموازنة، وأبو حيان عاب الأمدى على أبي تمام قوله :

مائل الجميع لقد عفوت حميدا وكفى على رثي بذاك شهيدا
قال . (١) « أراد وكفى بأنه مضى حميدا شاهدا على أبي رزئت ، وكان وجه الكلام أن يقول . وكفى برثي شاهدا على أنه مضى حميدا ، لأن حمد أمر الطلل قد مضى وليس لشاهد ولا معلوم ، ورؤيه بما أظهره من تجمعه شاهد معلوم ، فلأن يكون الحاضر شاهدا على الغائب أولى من أن يكون الغائب شاهدا على الحاضر . فان قال (قائل) هذا إنما جاء به على القلب ، قبل له المتأخر لا يرخص له في القلب ، لأن القلب إنما جاء في كلام العرب على السهو ، والمتأخر إنما يحندي على أمتلتهم ويقتدى بهم ، وليس ينبغي له أن يتبهم فيما سهوا فيه . فان قيل : فقد جاء القلب في القرآن ، ولا يجوز أن يكون ذلك على سبيل السهو والضرورة ، لأن كلام الله عز وجل يتعالى عن ذلك ، وهو قوله تعالى . « ما إن مفاعه لتنوء بالعصبة أولى القوة » وإنما العصبة تنوء بالمناييح أي تهض تنقلها . وقال عز وجل : « ثم دنا فتدلى » وإنما هو تدلى فدنا ، وقال : « وإنه لحب الخير لشديد » أي وإن حبه للخير لشديد . ولهذا أشباه كثيرة في القرآن ، قيل : هذا ليس بقلب ، وإنما هو صحيح مستقيم ، إنما أراد الله تعالى اسمه : ما إن مفاعه لتنوء بالعصبة أي تعياها من ثقلها . ذكر ذلك الفراء وغيره ، وقالوا إنما المعنى لتسي بالعصبة . وقوله وإنه لحب الخير لشديد ، قيل المعنى إنه لحب المال لشديد ، والشدّة البخل ، يقال رجل شديد أي بخيل ، يريد إنه لحب المال ليعيل مقتصد ، يريد إنه لحب المال أي لأجل حبه المال يبخل . وتالوا في قوله عز وجل ثم دنا فتدلى : إنما كان تدليه عند دنوه واقترابه ، أو كما قال أبو النجم :

عند دنو الأفق من جوارئه .

والجوزاء إذا دنت من الأفق فقد دنا الأفق منها ، وليس هذا من القلب المستكره ، ومنه في الشعر كثير ، قال الشاعر :

ومهمه مغبرة أرباؤه كأن لون أرضه صماء

وليس الأمر في ذلك بواجب ، لأن أرضه وصماء مضافان جميعا إلى السماء وهي كناية عن المهمة ، فأيهما يشبه بصاحبه كافيه سواء ، وإنما تغير آفاق السماء من الجذب واحتباس القطر . وأنت ترى أن ما قال به من القلب غير المستكره يحيله إلى غير قلب ، إذ يقول والجوزاء إذا دنت من الأفق فقد دنا الأفق منها . على أن في قوله في حديث المهمة إن أرض

المهمة وسماهه سواء شينا ؛ إذ بيى الدطر الأول على الحديث عن سمائه واغبرار أرجائه ، فوجه الكلام أن يظل في التحديث عن هذه السماء . وأرجع إلى الكلام على بيت أبي تمام ؛ فقد بيى الأمدى القلب فيه على أن الإشارة في قوله : وكفى على رزئي بذلك ، تعود على حمد أمر الطلل ، والمعنى الأصلي عليه أن تعجبه عند رؤية الطلل يشهد أن عهده حين كان مأهولا بالأحبة حميد ، فكان أن قلب هذا المعنى ؛ وقد تكون الإشارة إلى المعنوي والدروس ، والمعنى عليه أن يظل الطلل ودروسه يشهد على حزني وتعجبي إذ كان موحلا له .

وأبو حيان لم يرض ماجوره الزمخشري في قوله تعالى في سورة الأحقاف : « ويوم يعرض الذين كفروا على النار » من القلب على حمد ما يقولون عرضت المافقة على الخوض . وقد علمت أن القلب في مثل هذا على غير ما يقول ابن السكيت . وقد وجه القائلون بالقلب في الآية المدلول عن الأصل إلى هذا الأسلوب بأن الفرض الإشارة إلى أن الكفار مقهورون فكأنهم لا اختيار لهم فهم يتصرف فيهم كالمحتاج . قال أبو حيان : « ولا ينبغي حمل القرآن على القلب ؛ إذ الصحيح في القلب أنه مما يضطر إليه في الشعر ، وإذا كان المعنى صحيحا واضحا فأى ضرورة تدعو إليه ؟ وليس في قولهم عرضت المافقة على الخوض ولا في تفسير ابن عباس ما يدل على القلب ؛ لأن عرض المافقة على الخوض وعرض الخوض على المافقة كل منهما صحيح ؛ إذ العرض أمر نسبي يصح إسناده لكل واحد من المافقة والخوض . وكون العرض أمرا نسبيا لا يسوغ الخلط في موقع طرف النسبة إذا كان الموقع يدل على معنى خاص ؛ وأنت إذا مررت بعلم فالمرور أمر نسبي بينك وبين على ، ولكن اسكل منهما موقع يتغير المعنى به ؛ ألا تراك لا تقول عرضت فصتي على الرئيس ؟ »

والحق أن القلب واقع في الكلام ولا يحل بالفصاحة إذا لم يلبس على ما تقدم . غير أنه ينبغي التأمل قبل الحكم بالقلب ، فقد حمل قوم قوله تعالى « فعميت عليهم الأنباء غمغما » فهم لا يشاءون على القلب ، وقالوا الأصل فعموا عن الأنباء ولا قلب فيهما ؛ وإعما هو على سبيل الجهر ، والمراد أن الأنباء لم تفتح لهم ولم تكشف ، واستمارة العمى للسفلت كثيرة . وكان العامة في القاهرة يقولون في حمر على الليل : الكبرى الأعمى ، إذا كان لا يفتح للعين حمر وإعما يفتح لها جمر آخر هو جمر قصر الليل . وحمل ابن حنن قول المتنبي :

نحن قوم ماجن في زى الناس فوق طير لها شخوص الجمال

وقال : (١) « تقديره : نحن ركب من الناس في زى الجن فوق جمال لها شخوص طير » .

ويقلب عليه مر صاحب الفصاحة فيقول :

« وهذا عندي نعت من أى التفتح لا تقود إليه ضرورة . ومراد أبي الطيب المبالغة على حسب ما جرت به عادة الشعراء فيقول نحن قوم من الجن لجونا القفلة والمهامه والتفتار التي

لا تسلك وقفة فرقا فيها ، إلا أما في زى الإنس ، وهم على الحقيقة كذلك ، ونحن فوق طير من سرعة إبلنا إلا أن شغوصها شغوص الجبال . ولا شك أيضا في ذلك . وكذلك حمل بعضهم قول قطري بن الفجاعة :

ثم انصرفت وقد أصبت ولم أصب حذع البصيرة قارح الإقدام
قال صاحب مر المصاحبة « فقد حملوه على المقلوب وقالوا يريد قارح البصيرة حذع الإقدام كما يقال إقدام غرّ ورأى بحر ، وقد كان أبو الملاء صاعدي هيمى الكاتب جاراني في بعض الأيام هذا البيت وقال : ما المانع من أن يكون مقصوده : لم أصب أي لم ألفت على هذه الحالة بل وجدت على خلافها حذع الإقدام قارح البصيرة ، ويكون الكلام على حبه غير مقلوب ، ويمكن الدلالة على أن قوله لم أصب في البيت بمعنى لم ألفت — دون ما يقولون من أن مراده به لم أجرح — بقوله قبله :

لا يركن أحد إلى الإجماع يوم الوغى متخوفا لحام
فلقد أراني للرماح درينة من عن يميني ثارة وأمامي
حتى خضيت عما تحذر من دمي أكناف مرعى أو غنان لجأني

فكيف يكون لم يصب وقد حصص هذا دمه ؟ فأما قولهم إنه أراد من دمي أي دم قومي وبني عمي فبالغة جهلهم في النصف والمدول عن وجه الكلام ليستمر لهم أن يكون فاسدا غير صحيح وهذا الذي ذكره أبو الملاء وسبق إليه له وجه يجب تفهيمه واتساعه فيه . ولغوى كلام قطري يدل على أنه أراد : حرج ولم يمت إعلاما أن الإقدام غير علة في الحام ، وحثا على الشجاعة ، ونهيا عن الفرار ، فتراه لا يسكن إلى ما تأوله صاعد وإن كان له حظ من المطر وهو يميل إلى القول بالقلب . والحل على القلب في مثله غير شديد ، فإن القلب كما تقدم إنما يحسن إذا كان المعنى عليه ظاهرا غير ملتبس بغيره ، والظاهر أن كلام قطري على وجهه ، وذلك أنه أراد أن بصيرته لا تزال فنية لم يزل منها فيبليها ما أصابه ، وأن إقدامه لا يزال في قوة واكتحال . وقال ابن بري (١) : وقد حمل بعضهم قوله سبحانه وتعالى « وامسحوا برؤوسكم » على القلب ، لأنه قدر في الآية محذوقا تقديره ، وامسحوا برؤوسكم الماء ، والتقدير غسله وامسحوا بالماء رؤوسكم فيكون مقلوبا ، ولا يجعل الباء زائدة كما عليه الأكثر . وقال البغيت . ألا أصححت أسماء جازمة الخيل وضنت عليا والضحين من البخل

فحمله بعضهم على القلب والأصل : والخيل من الضنين والضحين من البخل ، وحمل ابن (٢) حتى على المبالغة كما سلف في قوله تعالى : « خلق الإنسان من عجل » على حد قولهم هو محبوب من الكرم ، ومثله ما حكاه سيبويه من قولهم : ما زيد إلا أكل وشرب . وقال السابغة :

(١) ناسن في نقد (٢) الخصائص ٢ وانظر السالك في ضيق .

فلا تتركى بالوعيد كأتى إلى الناس مطلى به القار أجرب
فقال البطليموس في شرحه : تقديره كأتى في الناس مطلى بالقار فقلب ، والقار إذا قدرت
فيه القلب فهو مفعول ما لم يسم فاعله . وقوله إذا قدرت فيه القلب قد يشعر أن القلب فيه
ليس ضربة لازب ، وقد يكون وجهه أن يقال مطلى صفة تامة وقوله به القار صفة أخرى
مبينة لمطلى فلا يكون الكلام من القلب . وقال أبو الطيب :

وعذات أهل العشق حتى ذقتهم فمحت كيف يموت من لا يعشق
حمله بعضهم على القلوب و « تقديره (١) عنده كيف لا يموت من يعشق ، وقال غيره
بل الكلام جار على طريقته والمراد به : كيف تكون لنية غير العشق ، أى إن الأمر الذى
يقدر فى النفوس أنه فى أعلى مراتب الشدة هو الموت ، ولما ذقت العشق فعرفت شدته عجبت
كيف يكون هذا الأمر الصعب المنفوق على شدته غير العشق ، وكيف يجوز ألا نعم علته حتى
تكون منايا الناس كلهم به . وكان هذا أشبه بمراد أبي الطيب من حمل الكلام على القلب » .

بعض ما ورد فيه القلب :

منه قول خفاف بن نذبة :

كنواح ريش حمامة مجدية ومسحت بالثنتين عصاف الأعد
قوله (٢) : كنواح ريش حمامة أى كنواحى ريش ، شبه شفتى المرأة بنواحى ريش الحمامة
فى الرفقة والطلاقة والسررة وأراد أن لثاتها تضرب إلى السررة فكأنها مسحت بعصاف الأعد
وهو ما سحق منه ، والأعد حصر يتخذ منه الكحل ، فقوله ومسحت بالثنتين عصاف الأعد
أصله مسحت اللثتين بعصاف الأعد فقلب . وقال القطاوى فى الساقة :

فلما أن جرى صمغ عليها كما لطنت بالفدن السيام
أمرت بها الرجال ليأخذوها ونحس نظى أف لن تستطاعا
المدن القصر ، والسياع الطين ، وقوله بطت يروى : طينت ، أى كما يطين بالسياع المدن .
وقال (٣) هريرة بن الورد العبسى :

فلو أتى شهدت أباً سعد (٤) غداة هذا بمعجته يفسوق
فدبت بنفسه شمسى ومالى وما آلوك إلا ما أطيع
يريد أن يقول : فدبت نفسه بنفسى .

« جميع »

محمد على النجار

مدرس بكلية اللغة العربية

(١) من سر الصفحة ١٠٧ (٢) النظر فى البيت شواهد العلم فى ذيل كتاب سيبويه ج ١ ص ٩

(٣) من الصفحة ١٠٦ (٤) كذلك فى سر الصفحة وقد يكون : ماذ .

دفاع عن علماء البلاغة

تساجل الأستاذان محمد مندور ومحمد خلف الله المدرسان في كلية الآداب من كليات جامعة فاروق الأول في موضوع « المعرفة والنقد » على سبيل مجلة الثقافة القراء .

يحاول الأستاذ خلف الله في هذه المساجلة أن يخضع الآداب والنقد لنظريات العلوم المرتكزة على قواعد عامة ، وأسس مسلمة ، يرجع إليها عند المفصلة بين الآثار الأدبية في الاستحسان والاستهجان ، فهو يداحل مثلاً بين علم النفس والاجتماع والآداب ، فيفسر بعض الظواهر الأدبية مستمينا بقواعد علم النفس والاجتماع .

وبعبارة أدق يريد أن يجعل الآداب علماً من العلوم له نظريات وقضايا كلية ككل علم ، حتى لا تكون المسائل الأدبية فوضى لا يلاذ فيها إلا بالدوق الفردى الذى طالما تستغزه النظرة المعجلى ، ويستهو به الحسن البراق ، فيحكم حكمه مدفوعاً وراء العاطفة الجياشة ، والانفعال السريع ، فيطغى منه ولا يصيب شائكة الصواب .

وماهضه في هذا الزأى الأستاذ مندور ، فانتدب للمعاماة عن الآداب والفود منه ، فرغب من إقحام العلوم فيه ، ودعا الى أن الآداب مفارقات بين النوع الواحد ، وجزئيات من النفوس لا يمكن الحكم عليها بالقواعد العامة ، والنظريات المعينة الكلية .

فالمسألة كما قال حاكياً عن مورياس : أن هناك رجالاً وكل ما يعدو الرجال الى التعميم بمجرفة لا يشفع لها إلا الضرورات الملزمة لحياتنا العقلية (ثقافة عدد ٢٠٥) . ثم أخذ الأستاذ مندور يبين عقم المحاولات التى بدلت في سبيل تطبيق القوانين التى اعتدت إليها العلوم الأخرى على الآداب ونقدته (الممد نفسه) فبين أن قدامة الاعشى وأبا هلال المسكرى الذى يمد امتداداً لقدامة قد خلطاً وطأاً في الآداب فساداً حين حاول ذلك التطبيق البغيض .

والأستاذ يدعو جاهداً أن يرغب الناس عن هذا النوع من التأليف ، ويعده خطراً على الآداب أى خطر ، ومثل ذلك بتعريف قدامة الشعر تعريفاً مطبقاً ، ومخالفته لابن المعتز في تسميته المطابق بالمتكافى ، وتعريفه المعاطة بأنها فاحش الاستعارة ، وهو إضلال للتأديين وإفساد لذوق ، وإمالة للعاسة الفنية في النفوس ، فكتب قدامة وأبى هلال مستطيرة الشرر يجب ألا ينظر إليها المتعلمون إلا على أنها وثائق تاريخية تثير لنا ماصياً ، وأما أن نفتريها كتب نقد فلا ، وكفى طغيانها على كتب المتأخرين حتى يومنا هذا ، فلقد كانت في ذلك محملاً ، ومن واجبنا أن ندافع عن حياتنا التى ينفذها الآداب الصحيح .

ثم جلس الكاتب إلى أنه لا يمكن بكتاب دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني كتاباً آخر، وأما استمرار البلاغة فأقرب إلى الفلسفة النظرية منه إلى النقد الأدبي، ثم أخذ ينكسر عن نظرية عبد القاهر في النقد وهي أن المعرفة عنده ليست معرفة نظرية بل هي لغوية فنية، تكسب بالدربة وعلوم اللغة، لا بالمنطق وهلم النمس والجمال.

والأزهر بدوره لا يستطيع أن يغمض الجفص ويؤثر العافية في هذا الممترك العلمى، فلا بد أن يدلى بدلوه فيحق الحق ويبطل الباطل، ويذفع عن علماء البلاغة ما لحقهم من اتهام وما ألصق بهم من معائب، اضطلاعاً بالنبعة الملقاة على مائته، وقياماً بالواجب المفروض عليه، لأنه القائم على أمر اللغة والدين في الشرق. والحق أن الاستاذ على شيء من الصواب في كلامه عن قدامة، فإن المطلع على تأليفه يرى أثر الثقافة الفلسفية وانحما فيها كل الوضوح، مما أنار علماء الأدب عليه قديماً، حتى إن أبا هلال العسكري الذي يعد الاستاذ امتداداً لقدامة انتقده في تعريف المعاملة بأنها فاحش الاستعارة وتسمينه المطابق بالنكافى، ثم تلا تلو أبى هلال في نقد قدامة ابن سنان الخفاجى في سر الفصاحة، فليس الاستاذ أول من تنبه إلى نقد قدامة في تأليفه، ولكنه حاذ حذوم، وصائر في ركاكهم. فأما موقفه من أبى هلال وغيره من جلة العلماء فسيبين عندما نناقشه في عرصة لنظرية عبد القاهر الجرجاني، وسنرى أنه ألصق بهم نهما كالحا لم جزاء من غير حساب، استجابة لداعى المجلة التي لا يعرفها العلم الصحيح والنظر الهادى.

بدأ الكاتب عرضه لآراء عبد القاهر بكلمة قالها الشيخ في دلائل الإعجاز (ص ٤١٥) مفادها: أن الواضع لم يصح الألفاظ ليفيد معانيها الأصلية، بل لتفيد بانضمامها مع غيرها معنى من المعاني المرادة من نقي أو استفهام أو خبر أو غير ذلك، وأما معاني الألفاظ فهي معروفة قبل الوضع وإلا لم توضع الكلمات، فكما أن الإنسان لا يشير إلى غير مشار إليه فمحال أن يوضع اسم أو غير اسم لغير معلوم. وأخذ من هذه الكلمة أن مفردات اللغة ليست إلا رموزاً لصور ذهنية محصلة من قبل، فالقصة مجموعة من العلاقات لا مجموعة من الألفاظ. فبعد القاهر هذا قد وضع أصلاً تلاقى به مع علماء اللغة المحدثين.

ثم قال بعد ذلك: عن هذا العلم الشريف والأصل العظيم فرع عبد القاهر كل آرائه، وجماعها مسألان (إحداهما) إنكاره لما رآه الجاحظ من أهمية فصاحة الألفاظ باعتبار تلك الفصاحة صفة في اللفظ ذاته، ثم ثورته على مذهب العسكري الذي يرد جودة الكلام إلى محسنات لغوية تقع عند الشكل. (ثانيتهما) تعليقه حودة الكلام بخصائص في النظم.

والاستاذ يريد بانكار عبد القاهر لآراء الجاحظ ما جاء في الدلائل من ٤٥:

فصل : وهذه شبهة أخرى ضعيفة عسى أن يتعلق بها متعلق ممن يقدم على القول من غير روية ، وهي أن يدعى ألا معنى لفصاحة سوى التلازم اللفظي ، وتعديل مزاج الحروف حتى لا يتلاقى في المطلق حروف تنقل على اللسان كاللذي أنفذه الجاحظ من قول الشاعر :

وقبر حرب بمكان قفر وليس قرب قبر حرب قبر

وقول ابن يسير :

لا ذبل الآمال بمسبك إني بعدها بالآمال جد بخيل
كم لها موقف يباب صديق رجعت من بداه بالتعطيل
لم يضرها والحمد لله شيء وانثنت نحو عزف نفس ذهول

قال الجاحظ : فتفقد النصف الأخير من هذا البيت ، فإليك ستجد بعض ألفاظه ينبرأ من من بعض الخ ، وحك الله يا عبد القاهر ! لقد كنت صادق الحدس والفراصة فيما تقدر من أمور .
ها لقد تعلق بهذه الشبهة أستاذ من أساتيد الجامعة فقل أنك تريد أن ترد على الجاحظ رأيا له ، ومذهبا ، وهو أن الفصاحة عنده صفة ترجع إلى ذات اللفظ ، ولم يعرف - هداه الله - أنك تريد أن تقول إن الجاحظ لا يعني هذا ، فمن تعلق به فقد تعلق بغير متعلق ، ولأذ بغير ملاذ ، وكيف يذهب الجاحظ وهو أبو البيان إلى أن الفصاحة صفة ترجع إلى اللفظ في ذاته ، من غير أن تكون في نظمه ومعانيه ، مع أنه قل في كتابه البيان صحيفة بشر بن المنصور وهي تتضمن نظرية النظم التي يحاول الكاتب أن يرجعها إلى صد القاهر ، مع أنه لو أضمن رأى أن عبد القاهر قد استغل آراء الجاحظ في البيان العربي أعظم استغلال كما بينا ذلك في غير هذا المكان ، على أن الجاحظ حينما عرض لأمر اللفظ وحديث التناظر لم يمرض له إلا حين كلامه عن عيوب الألفاظ الناشئة عن عيوب في اللسان أو الشفة أو الأستان ، فجر ذلك إلى أن من ألفاظ اللغة ألفاظا مستكرهة قلقة ، قال : (ومن ألفاظ العرب ألفاظ تنافر وإن كانت مجموعة في بيت شعر لم يستطع المنشد إنفاذها إلا ببعض استكراه ، في ذلك قول الشاعر (البيان ج ١ من ٦٩) و (قبر حرب) البيت ، ثم أورد أبيات محمد بن يسير السابقة .

فالجاحظ بصد أن يقول : من ألفاظ اللغة العربية ما يكبد اللسان وينقل عليه ، ولم يقل إن الفصاحة ترجع إلى صفة في اللفظ ذاتية بدون اعتبار معاني الكلام ونظمه ، ولم يفهم عبد القاهر من الجاحظ ذلك ، ولم يقصد الرد عليه في شيء كما فهم الكاتب .

رياضه شعول

« يتبع »

بتخصص البلاغة والأدب

الجاحظ والبيان العربي

— ٤ —

ارتأى بعض الباحثين المعاصرين في شعبية الجاحظ في كتابه البيان ، ورأى أنها تكاد تكون معدومة فيه (١) ، وهذا موضع مناقشة هذه الفكرة الخاطئة .

إن من يعنى في كتاب « البيان » يؤمن ممي إيماناً حازماً بمدى ما في هذا الرأى من جور على الجاحظ وغيبية لكتابه ، فشخصية الجاحظ في كتابه البيان ليست معدومة ولا ضعيفة ، بل تراها قوية مهيمنة ، ونفسها في ثناياها في مظاهر متنوعة :

(أ) فهي فيما يذكره الجاحظ من أدب ورواية ، وفيما يسرده من آراء رجال البيان العربي في البلاغة وعناصرها ومذاهبها ، ويكفى لظهورها في هذا المظهر صيغ شخصية الجاحظ هذه الروايات بصفتها ، وهضم عقلية لها وإخراجها في أسلوبه الساحر ، وفي استطراده الفائق المعجيب ، وفي سعة تامة وإحاطة كبيرة بالغة والأدب والبيان .

(ب) وهي في تعليقه على هذه الروايات والآراء ، وفي نقده لها وحكمه عليها ، ولن نحصى من ذلك نقده للآراء العامة في الأدب وما يتصل به ، مما نراه (في ص ٥٧ و ٥٨ ج ١) في تعليقه على رأى الأهم في الأحنف بن قيس ، و (في ص ٨٢ / ١) في موافقته لرأى إبليس في حمد إعجاب الرجل بقوله ، و (في ص ٧٣ / ١) في تعليقه على الحكمة القائلة : قيمة كل امرئ ما يحسنه ، و (في ص ٧٤ / ١) في ثنائه على كلمة طيفة لمحمد بن علي و (في ص ٩٢ / ١) في نقده لرأى في تحليل تهيب حمر من خطبة السكاح ، و (في ص ١٢٩ / ١) في مناقشته لكلمة عن ابن الزبير ، و (في ص ١٧٤ / ١) في نقده لمن يستعق المعلمين ورماء الغنم ، و (في ص ١٤٣ / ١) في نقده لرأى من يضع الحنشة مع الأم العريقة في الثقافة ، و (في ص ٥٧ / ٢) في نقده رواية خطبة رويت لمعاوية ، إلى آخر ما فيه من التطبيق والنقد في هذا الباب ، إننا نزيد نقده لما يتصل بالبيان من آراء ومذاهب نحس صميم البلاغة العربية ، ولا بأس أن نعد بعض هذه التماثلي والنقود .

١ — أنشد خلف الأحمر الجاحظ :

وبعض قريض القوم أولاد علة يكبد لسان الناطق المتحفظ

فعلق الجاحظ على هذا البيت تعليقاً جليلاً ، فالشعر إذا كان مستكراً وكانت ألفاظ البيت من الشعر لا يقع بعضها مماثلاً لبعض كان بينها من التشافر ما بين أولاد العلات . . . وأجود

العلم ما رأته متلاحم الأجزاء سهل الخارج ، فيعلم بذلك أنه أفرغ إفراغا جيدا وسبك سبكا واحدا ، فهو يجري على اللسان كما يجري على الأذهان (١/٦٣) ، وذلك تقرير لبلاغة الألفاظ والنظم ولتأخر الحروف والكلمات ؛ سبق إليه الجاحظ عبد القاهر وشيعته والسكاكي ومدرسته بقرون .

٢ — ويرى بليغ أن بلاغة الكلام في أن يسابق معناه لفظه ولغظه معناه ، فلا يكون لفظه إلى معمم أسبق من معناه إلى قلبك ، والجاحظ يشي على هذا الرأي وبجنتيه (١/٩١ بيان) . ويرى ابن المقفع أنه يجب أن يكون في صدر كلامك دليل على حاجتك ، كما أن خير أبيات الشعر البيت الذي إذا سمعت صدره عرفت قافيته (١/٩١ بيان) ، فيشرح ذلك الجاحظ ويدل برأيه فيه (١/٩٢) ، مقررًا لبلاغة الاستهلال تقريرًا ليس بعده من قافية .

٤ — والجاحظ جد معجب ببلاغة الكتاب ، يتعلى ذلك في تقدمه لمذهبهم الأدبي في الكتابة والبيان : (راجع ١/١٠٥ ، ١/٢٢٥ ، ٣/٢٢٥) ، وهو يرى أن حديث الأعراب الفصحاء بالغ الغاية في الامتناع ؛ وليس أفتق للسان ولا أحوذ تقويما لبيان منه (١/١١٠) ، كما يعجب ببلاغة المتكلمين والنظارين ويراهم فوق أكثر الخطباء وأبلغ من كثير من البلغاء (١/١٠٦) .

٥ — وذكر الجاحظ رأى إبراهيم بن محمد في البلاغة وأنه يكنى من خطها ألا يؤتى السامع من سوء إقحام الناطق ولا للتناطق من سوء فهم السامع ، ثم أشاد به وأثنى عليه (١/٧٥) .

٦ — واختلف علماء البيان في الخطأ وهل يستحد فيها الإشارة والحركة ؟ فذهب النظام إلى استحداثها ، وحملها رجل كأبي شمر عينا في الخطيب ، والجاحظ يذكر ذلك ويحيل إلى رأى أستاذة النظام محمدا رأى أبي شمر وأرجعه إلى صفاته الخلقية والنفسية من الوفا والتمت (٦٩ و ٧٧ و ١/٧٨ بيان) .

٧ — ويختلفون كذلك في شيء آخر يمس الخطيب والبليغ ، فهل السميت والجال من تمام آلة البليغ أم لا ؟ يورد الجاحظ ذلك ويذكر بتفصيل رأى سهل بن هرون في عدم عددهما من أدوات البلاغة (١/٧٦) ، ولا شك أن الجاحظ كان يدامع عن نفسه بما أوردته وفصله في ذلك الموضوع .

٨ — كثرة الكلام يراها بليغ كإياس خيرا وبلاغة ، ولكن الجاحظ يرد عليه ، لأن للكلام غاية ، ولنشاط السامعين نهاية (١/٨٢) .

٩ — وكذلك إعادة الحديث من العلماء من ذمه ومنهم من حمده ومنهم من حمل حمده مواضع وأسبابا ، والجاحظ يتكلم في ذلك ويدل برأيه فيه ويحمله على قدر المستمين له ودرجاتهم العقلية ، ويعمل سر مافى الذكر الحكيم من إعادة وتكرير (٨٤ و ١/٨٥) .

١٠ — والجاحظ يروى وصف ثمامة بن أشرس لبلاغة جعفر بن يحيى (١/٨٥) ، ويصف هو بلاغة ثمامة (١/٨٩) ، ويصف بلاغة بلع يحذر من سحر الكلام وأثره ويدعو إلى اجتناب السوقي والوحشي وإلى أن يحمل الأديب همه في تهذيب الألفاظ وشغله في التخلص من فرائب الممانى (١٧٦ و ١/١٧٧) والجاحظ هو نفس هذا البليغ . وكثيرا ما يشكك فيخرج آراءه في معرض الرواية عن سواه لقرض سننمه لمد حين ؛ وذلك كله يستحق الدراسة والأمعان ، لأنه يحس عناصر البيان وبلاغته .

١١ — والخطبة يستحسن أن يكون فيها آى من القرآن أو بيت من الشعر أم لا ؟ يذكر ذلك الجاحظ ويروى مذاهب البلغاء فيه (١/٩٣ ، ٢١٩) ، ويذكر أن منها الطوال ومنها القصار ، وأن لكل مواضع تليق به (٢/١٩) .

١٢ — ويرى المتأني أن كل من أفهمك حاجته فهو بليغ ، فيذكر الجاحظ ذلك ويحمله (١/١٢١) .

١٣ — والصمت يحمد قوم ويذمه قوم (١٤٣ — ١٤٦ ، ١/١٨٣) والجاحظ يقف من هؤلاء وهؤلاء موقف الناقد الحصيف ، فيناقض رأى من آثر الصمت (١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ٢٠٥ ج ١ بيان) ويدلى برأيه هو في قوة وروعة ، داعيا إلى ألا يتمسك البليغ بحكمة الصمت ما دام يجد القوة والمقدرة والملكات البيانية المواتية (١/١٤٧) .

١٤ — والشاعر أو البليغ قد يستطيع فنا من فنون البيان ويحيد فيه دون فن آخر ، ورأى بعض الشعراء حين سنلوا عن عدم إحسانهم في بعض أنواع الشعر وفنونه أن ذلك ليس مرجعه قصورا في ملكاتهم أو عجزا في مقدرتهم الأدبية ؛ والجاحظ يناقشهم ويفيض معهم في الجدال ذاهبا إلى أن الرجل قد يكون له طبع في فن من فنون الأدب دون فن وفي باب دون باب (٥٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ج ١ ، ٢٥٩ ج ٢) .

١٥ — وبلاغة المتقربين من الأقويين والنحويين يستمعها الجاحظ وينقدها ويرى أن نههم فيها ليس من أخلاق الكتاب ولا آدابهم (١/٢٤٠) .

١٦ — ولشعوبيين رأى في العرب وبيانهم ، والجاحظ لا يدعهم دون أن يحاسنهم ويناقشهم ويرد عليهم في قوة وحرارة دماغ ، وفي كل ما أخذوه على العرب ، لا سيما ما يحس البيان والبلاغة بوجه خاص مما تراه في (ص ١٥ و ١٦ ج ٣ بيان) .

١٧ — ويرى بعض الباحثين أن أداة الكتابة وقريض الشعر كانت في رسول الله (ص) معدومة ، فيناقض الجاحظ رأيهم ذاهبا إلى أنها كانت في رسول الله تامة ، ولكنه (ص) صرف تلك القوى إلى ما هو أركى بالنبوة ، وأراد أن لا يكون للشاعر متعلق مما دما إليه ، وأنه (ص) لما طال هجره لقرض الشعر وروايته صار لسانه لا ينطق به ، والمادة تؤأم الطبيعة

(٢٣٠ و ٢٣١ / ٣) ؛ ونحن نستجيد رأى الجاحظ كل الاستجابة ؛ وعلل الجاحظ أمية رسول الله وعدم قرئه الشعر في إناسة وقوة بيان (٢٢٨ / ٣) ، وأدلى برأيه في قوله (ص) : نحن معشر الأنبياء بكاء (٢٧٦ وما بعدها ٣ بيان) .

وأخيرا فهذه هي شخصية الجاحظ في بعض ما ناقش فيه آراء رجال البيان ، وهي لعمري شخصية قوية مهيمنة لا تدعك حتى تؤمن بالجاحظ وثقافته ومذاهبه واتجاهاته في الأدب والبيان .

٢ - ولجاحظ فوق ذلك شخصية الواضح لآصول البيان العربي ومذاهبه ، والداعي الى مناهج جديدة تستمد قوتها من روح العصر وقوته ، وأثر البيشة وسلطانها ، ومجد العربية وتطورها .

ومن عقلية الجاحظ وذوقه واتجاهاته الفكرة والأدبية -

١ - فالجاحظ أظهر من تكلم في البيان وحاحته الى التمييز والسياسة والترتيب والرياضة وإلى تمام الآلة وإحكام الصنعة ، وإلى سهولة المخرج وحجارة المسطق وتكميل الحروف وإقامة الوزن ، وأن حاجة الكلام الى الخلاوة كحاجته الى الجزالة ، وأن ذلك من أكبر ما تستال به القلوب وتزين به المعاني (١ / ٣٠) ، ولذلك فقد تحدثت عن عيوب النطق وآفات اللسان (٣٩ و ٤٤ و ٤٦ و ٥٨ - ٦٢ و ٦٦ و ٦٧ و ١٠٨ - ١٠٩) ، وتكلم على تنافر الحروف والألفاظ (٦٢ - ٦٤) ونادى بضرورة تجنب اللفاظ المتشككين (١٠٦ - ١٠٨) ، وبترك الوحشي والسوقي (١١٠ ، ١٧٦) وكرهه المذمر والتكلف والتعقيد والتعقير والاسهاب والفضول (٢١ و ٢٨ و ٢٩ و ١٤١ و ٢٣٩) ونفى الكلام الملحون عن أن يكون من البلاغة (١٢١ - ١٢٤) متحدثا عن الحسن والقبحين (١٥٥ - ١٥٤) وذكر البيان وأن مداره على الأفهام (١ / ٦٨) والوضوح مع شرف المعنى وبلاغة اللفظ وصحة الطبع والبعد عن الاستكراه والتكلف ومع قوة التأثير وسحر البيان (٧٣ و ٧٥ و ٨٩) وأن يكون الكلام موزونا أصيب به مقدار الحاجة (١٦١ ، ١٦٢) مع العارضة والسنن (١٣٠ ، ١٦٣) ومع ترك الاسراف في الصنعة والتعذيب (١ / ١٧٦) ومع استعمال المبسوط في موضع البسط والمقصود في موضع المقصر (٢ / ٢٨١) ومع الطبع المتمكن والديباجة الكريمة والماء والرونق (١٦ و ٢٢٤ و ٢٢٥) ومتى شاكل اللفظ معناه وأعرب عن لغواه وكان لتلك الحال وفقا ، ولذلك القدر لفتا ، وخرج من صحابة الاستكراه وسلم من فساد التكلف والفضول والتعقيد ، حجب الى النفوس واتصل بالأذهان وهفت اليه الاسماع وخف على الألسن وشاع في الآفاق . وكثيرا ما يكرر الجاحظ اصطلاحات أدبية فنية

خاصة مثل « صناعة الكلام » (٦٩ و ٢٢٠ ح ١) وصناعة المنطق (٤٨ و ٦٧ و ٢٠٩ و ٢٤٢ ح ١) وهو يمتنى بذلك هذا اللون الخاص من البيان البلاغى الذى يرسم مناهج الاداء .

وعنى المجاطف أكثر ما عنى بالمخططة فأطال الكلام فى أوصافها وعناصرها وأدواتها ومظاهرها وفى هيئة الخطيب وسمته، وذكر عيوبها وآفاتا، ودعا الخطيب الى مراعاة شتى المقامات والأحوال، والى أن يطبل حيث تحب الاطالة ويوجز حيث يحب الايجاز، وذكر أكثر أعلامها ورجالها حتى عصره، كما تكلم على رسالة الخطيب وأثرها فى نفسه، وأورد من الخطب القصار والطوال الكثير الرائع .

وتكلم على النثر والمحادثة والكتابة : ملاغتها وعناصرها ومذاهب الكتاب الادبية فيها ، وعلى سحر الحديث والحديث المماد ، والسجع مطبوعه ومتكلفه وبلاغة المطبوع منه ، وعلى العن وبده ظهوره والبعانين ، وكثير من المثل فى لحنهم ، وذكر الحكم والمواعظ والزهد والدعوات السياسية والدينية وكثيرا من مثلها ، وتكلم على رواية الأدب وطبقات الرواة من محويين ولغويين وأخباريين وأدباء واتجاهاتهم فى الرواية .

كما ذكر الشعر وأثره وحطره وألوانه وطبقات الشعر ، وتحدث عن مذاهب المطبوعين وأصحاب الصنعة منهم ، وعن الخوليات ورجالها ، ذاكر ا بعد كلام الله ورسوله عن الشعر ، ومكانة الشعر والشعراء فى المجاهلية وكيف غلته المخططة أخيرا بعد التكتسب بالشعر وكثرة الشعراء ، وحتم على الأدباء الناشئين عرض نغماتهم الأولى على أولى المعلم ورأى أن اجتماع الشعر والرجز والمخططة قليل ، وقلما يلبه الانسان فى أكثر من فن واحد منها ، وأن الشعر والفناء والنادرة مما يستجد أطرافها دون أوساطها ، وتكلم على استواء الشعرية واختلافها الى غير ذلك مما يشمل تصميم البيان ، ومما تراه متفرقا فى الأجزاء الثلاثة من كتاب البيان .

« يقع »

محمد عبد الغنى عفايى

بين متوادين

دخل على الحسن بن مهمل صديق له بعد أن تأخر عنه أياما وقال له :

ما يقضى يوم من عمرى لا أراك فيه إلا علمت أنه مشور القدير ، منحوس الحظ ، مغبون الأيام .

وقال له الحسن :

لأنك نوصلى الى محضورك سرورا لا أجده عند غيرك ، وأنتم من أرواح هشرتك ما تمجد الحواس به بفتها ، وتستوفى منه لذتها ، فنفسك تألف منى مثل ما آلفه منك .

ولا رافطة بين هؤلاء الرجال غير المحادثة التى قال فيها الحكماء : محادثة الرجال تلقىح الألباب .

بحوث في المسائل الاقتصادية

« الجمعيات التعاونية »

الجمعيات التعاونية مشروعات يقوم بها الأفراد بأعمال مشتركة لصالحهم دون الالتئاء الى وسيط ، ويبنين من هذا التعريف أن للتعاون دستوراً يدهو للاتحاد والائاه في سبيل تحقيق المصالح المشتركة والنهوض بالحياة الاجتماعية الى المستوى الراق الرفيع ، وبهذا لا يقتصر نشاط الجمعيات التعاونية على الواحى الاقتصادية فحسب ، وإنما يمتدداها الى شتى النواحى الاجتماعية والمرانية المختلفة .

ولعل من أظهر مميزات المدينة الحديثة انتشار فكرة التعاون بين الشعوب الراقية واتساع نطاق الجمعيات التعاونية حتى كادت لا تخلو مدينة أو قرية من وجود مؤسسة أو أكثر من المؤسسات التعاونية وبهذا الانتشار يقوم الدليل القاطع على ما نصبه هذه المؤسسات من محاح ملحوظ وما تحققة من فوائد عديدة .

ولقد كان مبدأ التعاون حظ من العناية في الشرع الاسلامى الحنيف فنه الاتقان إليه وليس أدل على ذلك من تلك الآية الكريمة (وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان) ، ثم هذا البى صلى الله عليه وسلم يحدثنا كثيراً في التعاون من ذلك الحديث الجامع الذى ألم على إيجازة بكل فوائد التعاون ومزاياه وهو (الناس بخير ما تعاونوا) .

على أن الشرع الاسلامى الحنيف إذا كان قد ذكر التعاون بصفة عامة ولم يترل الى الجزئيات والتفاصيل فما ذلك إلا الحكمة عظيمة تميز بها دون سواء ، فهو يذكر المبادئ والأصول العامة ويترك للشعوب المختلفة فى الأزمنة المختلفة حرية وضع التفاصيل والجزئيات التى تناسب مع بيئتهم وتصلح لأرمنتهم ، ولعل هذا من أسرار صلاحيته لكل زمان ، وقد حص المسلمون على التعاون فى كل أمهالهم . لأن فى ذلك الخير والمنفعة ، وفى ذلك القوة والبقاء .

أما عن التعاون فى علم الاقتصاد الحديث فينسب إلى الاقتصادى الانجليزى روبرت أوين (Robert Owen) فقد بدأ فى نشر المبادئ التعاونية فى حوالى سنة ١٨٢٠ وهمل فعلا على إنشاء بعض الجمعيات التعاونية بالانجلترا ، ولسكنها لم تلق حظا كبيرا من النجاح ، ويرجع السبب فى ذلك إلى أن فكرة التعاون لم تكن قد نمت بعد لدى الأفراد ولم يكونوا قد اعتادوا عليها ولهذا كان من الصعب إقناعهم بالاشتراك فى تكوين المؤسسات التعاونية والعمل على تشجيعها على أنه يمكن القول بأن أولى الجمعيات التعاونية نجاحاً فى التاريخ تكونت سنة ١٨٤٤ بقرية روتفويل (Rochdale) وهى قرية صغيرة تقع بالقرب من مدينة مانشستر بالانجلترا ،

وقد قام فيها جماعة من عمال النسيج ببلغ عددهم ٢٨ بتأسيس جمعية تعاونية وضعوا لها برنامجا واسعا ليطبق يمد أول برنامج اجتماعي منظم في تاريخ المؤسسات التعاونية . ولذا له من الأهمية التاريخية نذكر ترجمته فيما يلي . (إن الغرض من الجمعية تحقيق منفعة مادية وتحسين الظروف الفردية والاجتماعية لأعضائها وذلك بالحصول على رأس مال مما يدخره الأعضاء مقسم إلى أسهم قيمة كل منها جنيته انجليزى لتنفيذ الخطة الآتية : فتح محل لبيع المواد الغذائية والملابس ، وشراء أو تشييد منازل لمن يرغب من أعضائها نفية تحسين ظروف حياتهم المتزلية والاجتماعية ، صنع السلع التي ترى الجمعية أن من الملائم انتاجها لإيجاد عمل لمن يحمل بهم البطله من أعضائها أو يشكون من نقص أحورهم المسننر ، شراء أراض تررع بواسطة الأعضاء الماطلين أو الذين يتقاصرون أجرا ضئيلا ، وتقوم الجمعية متى أصبح هذا ممكنا بتنظيم الانتاج والتعلم في داخليتها بواسطة الخاصة ، وتقوم الجمعية بمعاونة الجمعيات التعاونية الأخرى التي تقوم بأنشاء نظم متشابهة) .

يتبين من برنامج هذه الجمعية أنه لم يقتصر على النشاط الاقتصادي لحسب وإنما تعداه الى شتى نواحي النشاط الاجتماعي والعمالي ، كما يلاحظ أيضا أن هذا البرنامج اشتمل على شتى النواحي الاقتصادية المختلفة للجمعيات التعاونية من انتاج الى استهلاك الى بناء الى غير ذلك مما سنفرده له بحثا خلاصا بإذن الله .

ومما هو جدير بالذكر أن هذه الجمعية إذا كانت قد تكونت من جماعة فقيرة من العمال برأس مال قدره ٣٥ جنيه ، فلم يمض على تكوينها ست سنوات حتى ارتفع رأس مالها الى ٢٥٠٠ جنيه وزاد عدد أعضائها الى ٦٠٠ عضو ، وفي عام ١٨٩١ أى بعد تكوينها بحوالى ٤٧ سنة بلغ صافي أرباحها ٦٥٠٠٠ جنيه ، وبلغ عدد المشتركين فيها ١٢٠٠ عضواً . وهكذا سارت هذه الجمعية بخطوات واسعة نحو النجاح مما ينهض دليلا على مناسبة النظام التعاوني للحياة وصلاحيته للمقاء ، وقد انشرت على أثر ذلك الحميات التعاونية في انجلترا والدول الأخرى ، وتمت فكرة التعاون بين الأفراد حتى أنه بلغ عدد المؤسسات التعاونية في العالم الآن حوالى ٨٠٠٠ مؤسسة تجمع بين ٣٦ مليون أسرة مشتركة فيها ، هذه إلمامة موجزة عن النظام التعاوني وتطورات في التشريع الاسلامي وفي علم الاقتصاد الحديث ، ولعلنا موقوفون الى منامنة الكتابة عن الأنواع المختلفة للمؤسسات التعاونية وحظها من الانتشار في مصر في إحاث أخرى بإذن الله ؟

أحمد محمود الصاوي

مدرس الاقتصاد السياسي بكلية الشريعة

٤ - تحقيقات أدبية

١ - مالك بن الربيع

وهذا شاعر آخر ، بل قل هذا لمن آخر من هؤلاء الشعراء القصوص ، الذين جعل الرواة والأخباريون من حياتهم مواداً لقسر والفكاهات والمخراقات . ولست أستطيع أن أقول في هذا الشاعر ما قلته في (تأبط شراً) من أنه شاعر لم يوجد ، أو كأنه لم يوجد ، فإن ما بين يدي من الأدلة لا ينهض أن ينكر شاعراً عاش في الدولة الإسلامية ، كانت له مع بعض ولائها المشهورين أخبار ، وهو قريب عهد من الرواة والمؤلفين ، كذلك لم يظهر في أخباره من الفرائب والمحاللات ما يجعلنا نتهم الرواة بوصمه ، ولكني أقول فيه قولاً يقضى على شاعريته وبجمله كأولئك الشعراء المقلين الذين كانوا يقولون البيت والبيتين ، والمقطوعة الصغيرة في الحادثة تعرض لهم ، ومثل هؤلاء لا ينبغي أن نسلكهم في هؤلاء الشعراء الذين يعني بهم مؤرخو الآداب ، وحسبنا أن نعرف أن ابن قتيبة والمرزباني وأبا الفرج قد تحدثوا عن هذا الشاعر وتأبينهم من عدم لنعلم أنه أحد أكثر مما يستحق من الشهرة ، والحق أن شهرته ترجع إلى هذه القصيدة التي قيل : إنه رثى بها نفسه ، فإذا قدناها وبيننا أنها ليست مما تجود به شاعريته ، قضينا بذلك على أبرز أثر أدبي له . بل قل قضينا على شاعريته التي سلكت في عداد الشعراء المذكورين .

كان مالك بن الربيع لصاً يقطع الطريق ، ومعه أصحاب منهم غويث أحد بني كعب وأبو حردبة ، ومنهم شظاظ الضبي ، قال صاحب الأغاني وهو مولد لبعض بني تميم وكان أحبهم (قلت : ولذلك ضرب به المثل فقليل : الص من شظاظ) ، وقد ساموا الناس شراً ولم يكن مالك بأقل أصحابه فتكاً وجوراً . وفي ذلك يقول الراجز

والله نجباك من القصيم ومن أي حردبة التميم
ومن شظاظ فالح المكوم ومالك وصيفه المسموم

ثم طال توحش مالك في البادية وفتكه بها حتى كان عصر معاوية فغزا في جيش سميد ابن عثمان بن عفان ، قال أبو علي القائل في النوادر : (لما ولي أمير المؤمنين معاوية بن أبي سفيان سميد بن عثمان بن عفان رضى الله تعالى عنهم خراسان سار ، فيمين معه فأخذ طريق فارس فلقه بها مالك بن الربيع بن حوط . . . وكان مالك بن الربيع فيما ذكر من أجل العرب جلالاً

وأبينهم بيانا ، فلما رآه سعيد أعجبه ، وقال أبو الحسن المدائني : بل مر به سعيد بالبادية وهو منحدر من المدينة يريد البصرة حين ولاء معاوية خراسان ومالك في نفر من أصحابه فقال له : وبحك يا مالك ، ما الذي يدعوك الى ما ييلقي عنك من العداوة وقطع الطريق ، قال : أصلح الله الأمير ، العجز عن مكافأة الاخوان ، قال : فان أنا أغنيتك واستصحبتك أنكف عما تفعل وتلبسني ؟ قال : نعم أصلح الله الأمير ، أنكف كأحسن ما كف أحد ، فاستصحبه وأجرى عليه خمسمائة دينار (في رغبة الآمل أنها دراهم) في كل شهر ، وكان معه حتى قتل بخراسان ، ومكث مالك بخراسان فمات هناك فقال يذكر مرضه وغرته ، وقال بعضهم : بل مات في غزو سعيد ، طعن مسقط وهو بأحر رمق ، وقال آخرون : بل مات في خان فرثته الجبان لما رأته من غرته ووحدته ، ووضعت الجنب الصغيرة التي فيها القصيدة تحت رأسه ، قال أبو علي . والله أعلم أي ذلك كان) .

وصاحب الألفاني يذكر أن سعيدا لقيه في طريق فارس . ويذكر المحاوره بينهما على هذا النحو . قال له سعيد . وبحك ، تفقد نفسك بقطع الطريق وما يدعوك الى ما ييلقي عنك من العبث والفساد وفيك هذا الفصل ؟ قال مالك : يدعوني إليه العجز عن المعالي ، ومساواة دوى المروءات ، ومكافأة الاخوان .

وقد ذهب على بعض المؤلفين الزمن الذي مات فيه مالك كان قتيبه والمبرد قد كراه شعرا يقوله في الحجاج بن يوسف وهو .

فإن تصفونا يال مروان تقرب	إليكم وإلا فاذنوا بعباد
فإن لنا عنكم مراحا ومزحلا	نميس الى ربح الفلاة صواد
وفي الارض عن دار المذلة مذهب	وكل بلاد أوطننت كبلاد
فإذا ترى الحجاج يبلغ جبهه	إذا نحن جاوزنا حفير رباد
فلولا شو مروان كان ابن يوسف	كما كان عبدا من عبيد إباد
زمان هو العد المقر بذلة	برواح صبيان القرى ويفادى

فظاهر أن هذه الأبيات ليست له ، لأنهم اتفقوا على أنه مات في غزو سعيد ، وأن المؤلفين الكبيرين عملا عن ذلك وتابصهما كثير من المؤلفين ، وقد نسب أبو تمام الأبيات للفرزدق ، ونسبها ياقوت في معجم البلدان في مادة (حفير) الى البرج بن خنيزر .

والحق أن في هذه الأبيات تقعة من شععات مالك ، وقبسا من روحه ، بل من أرواح هؤلاء العصور الذين خرجوا على العرف والقوانين ، وطاشوا بقطمون الطريق ، ويقتلون الناس ولا يبالون أين يقع كلامهم ، ولا أين تنزل سهامهم .

طلب مروان بن الحكم مالكا، وكلف به جماعة؛ فأسروه فقتل أسريه وقال :

لو كنتم تذكرون القدر قلت لكم يا آل مروان جارى منكم الحكم
وأنتيكم عيني الله ضاحية عند الشهود وقد نوى ، الدم
نحن الذين إذا خفتم بحيلة قلم لنا إنا منكم لتعصموا
حتى إذا انمرجت عنكم دحنتها صرتم (كحرم) فلا إل ولا رحم

وليس غريبا أن يهجو مالك الحكم والولاة في عصره ، وقد عاش تحت ظل رحمه ، وهو الذي يقول :

أرى الموت لا أتخاش عنه تكريما ولوشئت لم أركب على المركب الصعب
ولكن أبى نفسي وكأت أوبة تقاس أو ينصاع قوم من الرعب
ويقول : وما أنا بالأتى الحفيظة في الوعى ولا المتقى في السلم جر الجرائم
ولا المتأنى للعواقب في الذي أم به من فاسكات العزائم
ولكنى مستوجد العزم مقدم على فمرات الحوادث المتفانم
قليل اختلاف الرأي في الحرب بأسل جميع القواد عند حل المطائم

وله من إخوانه الصوص مشاهير ، فهذا دعبيل بن علي لم يعلم حليفة ولا وري ولا وال
في عهده من هجائه ، ولقد هجا المنتصم وكان يلقب بالثامن والمنس فقال :

ملوك بني العباس في الكنت سبعة ولم تأننا عن ثامن لهم كتب
كذلك أهل الكهف في الكهف سبعة كرام إذا عدوا وثامنهم كلب
وقال حين مات المنتصم وقام الواثق :

الحمد لله لا صر ولا جلد ولا عزاء إذا أهل البلى رقدوا
حليفة مات لم يحزن له أحد وآخر قام لم يفرح به أحد

ولمعة بن محكان السعدي ، ولسعد بن ناشب ، هجاء ونوعد للولاة والأمراء .

وأنا أومن بهذا الشعر الذي وصف فيه مالك نفسه حين يقول بأنه لا ينام الايل ، وإذا
نام لا ينام إلا متشعبا سيفه .

أدبجت في مهمه ما إن أرى أحدا حتى إذا حان تعريس لمن نزل
وضعت جنبي وقلت الله يكلأني مهما تم عنك من ليل فاشغلا
والسيف بيني وبين الثوب مشعرة أخشى الحوادث إنني لم أكن وكلا

ويقول : أذنب الفضا قد صرت للناس ضحكة
فأنت وإن كنت الجريء حنانه
بمن لا ينام الليل إلا وسيفه
ألم ترى ياذنب إذ جئت طارفا
زجرتك مرات فلما غلبتني
فصرت لي لثما علاك ابن حرة
وليس غريبا أن يعصف نفسه بأنه ناكل اللحم مهزول مما لقي من حروب وحوادث
وقد تقول وما تخفى لجارتها إلى أرى مالك بن الربيع قد نحلا
من يشهد الحرب بصلاحها ويسمرها نراه مما كسته شاحبا وجلا
كما أن هذه القصة التي زويت من أن سعيد بن عثمان أراد أن يحط عنه الغزو وأن يجعله
على الأبل لما رأى من حسن قيامه عليها فقال مالك :

وإني لأستحي العواري أن أرى بأرض العداوة الخفاض الروائم
وإني لأستحي إذا الحرب شمرت أن أرفض دون الحرب ثوب المسالم
هذه القصة تتفق كل الاتفاق مع حياته .
« للحديث صلة »

على عمر حسن

مدرس الأدب العربي بمعهد قنا

تصحيح

جاء في مقال « أبو الحسن الماوردي » المنشور في العدد السابق (الثالث) أنه كان
في عصر الدولة الأيوبية .
والصواب : أنه كان في عصر الدولة الفاطمية .

مناهل العرفان في علوم القرآن

هذا كتاب يفيض علماً ، جمع فأوعى كل ما يختص بالقرآن ، وقد صدر المجلد الثاني منه وهو يقع في نحو أربعمائة وعشرين صفحة ، ويشمل هذا المجلد مبحث ترجمة القرآن ، ومبحث النسخ في القرآن ، ومبحث أسلوب القرآن ، ومبحث معجزات يكشف عنها العلم الحديث ، ومبحث دفع الشبهات عن القرآن ، وقد كتبت كل هذه المباحث كتاباتها على الطريقة التحليلية الدقيقة ، فهي لا تدع رأياً يحول به خاطر ، أو شبهة تهمس في صدر ، أو طلب لبيان فاض ، أو نسط لموحز الخ ، إلا وحد القارئ ما يطلبه فوق حاجته إليه .

وضع هذا الكتاب الأستاذ العلامة الجليل صاحب القصيدة الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني مدرس علوم القرآن وعلوم الحديث بكلية أصول الدين ، وقد أهدانا منه نسخة ، وإنا لنشكره عليها أطيب شكران ، ونرجو له دوام التوفيق .

والذي لم يرفنا من هذا الكتاب مبحث ترجمة القرآن ، فقد بذل الاستاذ جهداً باهداً في أن ترجمة القرآن غير ممكنة ، وهو حكم مني على إساءة الظن باللغات الأجنبية ، وعلى اعتقاد قصورها عما تستطيعه اللغة العربية ، فإذا كان الساطعون الضاد انتهوا إلى حد من فهم القرآن ، فإن الفائلين يجوز الترجمة لا يقصدون منها إلا إداء ما وعوا من معاني القرآن باللغات الأجنبية إلى ذلك الحد ، وهو أمر لا يمكن أن يوجد من يجمله من المحالات العقلية . فإن اللغات التي وسمت أدق معاني العلوم ، وأغمض نظريات الفلسفة ، لا يعقل أن تقصر عن إداء ما يفهمه العرب من معاني كتابهم ، مهما كان ألفاً أقصى درجات السمو والرفعة . والذين يقارون على ترجمة القرآن ترجمة صحيحة ، إنما يحفزهم إلى ذلك علمهم أن الإسلام أنزل للناس كافة لا للعرب خاصة ، وكلف المسلمون أن ينشروه بكل الوسائل بين الأمم قاطبة . ولا توجد وسيلة لذلك إلا أن يترجم كتابه ترجمة صحيحة ، وتنتشر بين العالمين ليطلع عليه الناس طراً .

يقول الله تعالى : « تبارك الذي نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيراً » فكيف يصدق ذلك إذا لم يترجم كتابه وينشر بين الناس كافة ؟ لقد وسمت حياة النبي صلى الله عليه وسلم أن يهدي أمته التي أرسل فيها ، وانتقل إلى الرفيق الأعلى تاركاً على طائفة أمته أن تتم عمله الذي أرسل من أجله ، فقام أوائلها بما استطاعوا حتى دخل في الإسلام في أقل من قرن نحو مائة مليون نسمة ، وقد انتهينا نحن إلى عهد كثرت فيه الدعايات الدينية ، وتسلحت كل ملة بأسلحتها الأدبية من ترجمة كتبها المقدسة ، وتعليم الدعاة لغات الذين يوسلون إليهم ، وهدانا نحن حيث كنا ، وصقلنا على الرسالة المحمدية العالمية حتى تترجم كتابه إلى اللغات الأجنبية ، مستندين في هذا الصن إلى تدقيقات لغوية لا نتيجة لها إلا تحجيد الإسلام من صيفته العالمية ومتى تحجود الإسلام منها ، عدم أقوى جواذبه الأدبية ، وأعمل أدلته الافتناعية ، وهذه تبمه لا يصح أن تتعملها هذه الأمة .

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية
تصدرها شبكة الأزهر

في كل شهر عربي
ماعداء شهرى ذى القعدة وذى الحجة

الجزء الخامس	جمادى الأولى سنة ١٣٦٣	المجلد الخامس عشر
--------------	-----------------------	-------------------

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فوزى زكريا

الاشتراكات عمدة سنة	العدد
داخل القطر ٢٠٠	ميدان الأزهر
طلبة الجامعة الأزهرية خاصة ... ١٠٠	تلفون : ٨٤٧٢٢
خارج القطر ٣٠٠	الرسائل تكون باسم مدير المجلة

تتم الجزء الواحد ٢٠ مليا داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٤)

فهرس

الجزء الخامس — المجلد الخامس عشر

الموضوع	الصفحة
السيرة المحمدية	٢٢٥
تفسير سورة الهمة	٢٣٠
السنة	٢٣٢
المشكلة الفلسفية المعظمى	٢٣٥
المدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية	٢٣٨
خالد بن الوليد	٢٤٢
الاستاذ الامام وتفسير القرآن	٢٤٦
أصول نظرية المعرفة عند الفارابي	٢٥٠
الاشاعرة والمنطق الارسطي	٢٥٣
القلب في العربية	٢٥٧
إيجاز القرآن	٢٦١
دلائل الكائنات على وجود الخالق	٢٦٥
الشعر المصري في عصر المماليك	٢٦٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

تمهيد لدراسة الأصول القرآنية

سردنا في مقالنا السابق العوامل التي أثرت في المسلمين الأولين ، فأوجدت بينهم رابطة قاومت أقوى المحلات للرؤى الاحتجاجية ، وشفعنا ذلك بقولنا إن أمر تلك الرابطة لم ينحصر في أنها أحوه دينية كالتى توجد بين الأحذيين يدين واحد ، ولكنها جاوزتها بما استمدته من القرآن من قوى أدبية هي غاية في السمو ، أثرت فيما استكن في نفسية متبعية من الفرائض الشريفة التى ميزت النوع الانسانى عن العالم الحيوانى ، وأعدته لبلوغ غايات بعيدة من الوجود المناسب لسموها ، فتألفت من مجموع ذلك وحدة اجتماعية لا تقبل الانقسام والتحلل .

هذا ما فساه في المقال السابق ، وفي هذا المقال نبين قيمة تلك القوى الأدبية المستكنة في نفسية النوع الانسانى ، والأصول القرآنية التى آثارتها من مكانها ، وجعلت من جماعة المسلمين الأولين جماعة فافت جميع الجماعات البشرية في تلك الناحية ، فتمكنت من توليد مركزها بين الأمم التى سبقتها في الوجود ، واستطاعت أن تخضع بعضها لحكمها ، وأن تترك لبعضها بقية من الملك في حالة عجز من مناوئتها ، أو معاكستها في تأدية مهمتها ، والكلام في بيان كل هذا يحتاج لشئ من التوسع ، وما دام هذا التوسع لا يحيد عنه لبيان قيمة المهمة التى عهد لها قيم الوجود الى محمد صلى الله عليه وسلم ، فلا بد من القيام به ، لا سيما وفيه من المعلومات البسيكولوجية والاجتماعية ما يحتاج أن يعرفه كل باحث في هذه المسائل .

الفرائض النفسية المميزة لفطرة الانسانية عن الفطرة الحيوانية :

لفطرة الانسان غرائز تنجرد منها فطرة الحيوان ، هى التى لا تثنى في دفعه الى الارتقاء ، وحفزه الى التشكل في العلم والعمل والمدنية ، تحت قيادة قواه الادراكية التى لا يمكن حدها بمحد . فالانسان يشتر في قرارة نفسه بحيل الفضيلة ، وقبح الرذيلة ، فيحب السخاء ، ويعظم الاحضياء ، ويشتر لسمو العفة ، ويكبر الاعفاء ، ويدرك جلالة الحق ، ويحجل من يمتدق أنهم

أهله ، ويستقيح الاعتداء ، ويكره المعتدين ، ويستنكر القدر ، ويشأ القادرين ، ويمج الباطل ، ويفض من يتخيل أنهم أشياءه الخ .

فهذه الفرائض هي التي تدفعه الى التطور ، وتأخذ بصبعه الى الارتقاء ، ولولاها لبلى في مستوى الجماعات المأجبة ، ولم يخط خطوة في سبيل التكل .

يقول أصحاب الفلسفة المادية . إن الانسان يحب الصفات الشريفة ، لا لانه مقطور على الضمور بها ، ولكن حاجة الاحتياج تضطره اليها حرصا على سلامة المجتمع ، فإذا غدر فرد من مجتمع بفرد آخر ، أو سبه أو ضربه أو سلبه أو قتله ، اضطرت القوة الوازعة في الجماعة الى أن تعاقبه على ما أتى من العدوان على غيره ، وإلا أخذ كل فرد في الدفاع عن نفسه ، فانقطع عقد الجماعة ، وتفرقوا أيدي ساء ، فلا يستطيعون الحياة . فلذلك ألهم الأفراد أن يقبلوا الجزاء صاغرين ، وأن يظفروا مجتمعين .

وبشوا الى القرون على هذه الحالة انطبعت في النفوس ، واندجعت في الصبائر ، وظن أهلها أنها فطرة فطرت عليها إيساينهم ، وما هي بفطرة كما رأيت ، ولكنها حاجة احتماجية نوات عليها الوراثة ، حتى ظن أنها طبيعة للنفس البشرية ، وهي أجنبية عنها كما تبينت . بدليل أن آحاد جماعة لا يمجدون حرجا من التغلق بأصداد هذه الصفات في معاملة آحاد الجماعات الأخرى . فإذا كانت فطرية فيهم لما كالوا للناس بكيلين ، ولما تخلقوا بمخلقين متضادين .

هذا رأى الفلسفة المادية في نقص الفرائض الشريفة للفطرة البشرية ، وردا عليهم نقول : إذا لم تكن هذه الفرائض فطرية ، لما حاول مصلحو الأمم تعميمها بين الناس كافة ، ولما قبل الناس هذا التعميم وعدوه من متمات إنسانيتهم ، ولما انعقد حول هذا التعميم رأى إجماعى من جميع فلاسفة العالم من لدن نشأة الفلسفة الى اليوم .

فإن قالوا إن هذا التعميم تدفع اليه الحاجة لايجاد تعارف عام بين الأمم ، لتيسير المبادلات بين الجماعات ، بعد أن وصلت الى دور لا تستطيع فيه أن تعيش منعزلة في بيئاتها المحدودة . قلنا إذا كانت الجماعات خلقت لترقى ، وتضطر الى تعميم الفضائل بين الناس كافة ، فعنى ذلك أن الانسان قد أُعيد لبلوغ هذه الدرجة ، ومُنح القدرة على تطوير أخلاقه ، وتوسيع مدى تأبلياته الى أبعد ما تصل اليه . وماذا ترجو بعد أن تسل بهذا الإعداد ، وهذه القدرة ، أن تدحض من مواهبه النفسية ؟

فلنجار المعترضين في مضارم ، ولنذهب الى أقصى حد من التحليل لمواهب الفطرة الانسانية ، ونسألهم أليس في الانسان تمييز فطرى بين القبيح والحسن من الأشياء المادية ، والأمور المصنوية ؟

لا أنظهم يستطيعون إسكار ذلك ، لأنه العامل الأساسي في ترقيه في الأعمال ، وتساميه في الصفات ، وفي تدرجه في معارج الكمال ، وتاريخه من أول وجوده الى اليوم يشهد بذلك شهادة لا تقبل النقض : كائن قذف به الى عالم المادة ليميش بين كائناتها ، فلم يقف عند حد حاجاته الجسدية ، ولكنه تعداها بقدّم ثابتة الى وجود أدنى ، مضحيا في سبيله بكثير من شهواته وإفراطاته ، ومقيدا نفسه بضروب شتى من تحديد رغباته ، فهل كان يفعل ذلك لو لم يكن مدفوعا اليه بقوى أدبية ثابته في سويده قلبه ، ومحفوظا بمثل عليا كامن في صميم نفسه ؟ وكيف يعقل أن يكون الباحث الحيوى الذى يدفع بالانسان الى توفير مُتَمِّمَةِ المادية ، هو الذى يدفعه الى ما يباينه من الخضوع للأديان ، وعيها من ضروب القيود والتضحيات ما ينافى التوسع في المطالب والرغبات ، وقد دل التاريخ أن أحما يرمتها أبعدت دافعا عن أديانها ، ولا أذكر ملايين الأفراد الذين عفوا عن الماديات حرصا لمناطقهم الدينية . فهل كان يمكن أن يكون ذلك لولا أن في الانسان غرائز من طبيعة غير مادية ، تجعله يؤثرها على الحياة نفسها ، وهل يعقل أن تكون هذه العاطفة التى تجلت في تاريخ الانسانية كلها ، من مولدات الحاجة المادية التى يعطل بها الماديون جميع تطورات الانسانية ، وانقلاباتها المادية والأدبية الى اليوم ؟

القوى الأدبية المستكنة في نفسية التنوع الانساني :

نجهد الفلسفة المادية نفسها منذ زمان بعيد في أن تثبت أن الانسان والحيوان سواء في جميع القوى النفسية ، وإنما التفاوت بينهما في السكم لحسب ، فهى في الانسان أبعد مدى ، وأوسع محالا ، في حدود حاجاتها المادية ، فان تمدته الى مطالب روحية ، فذلك يكون فيها من آثار الجهل ، ومتى استنارت بمشكاة العلم أدركت أنها تقوم منه على وهم فأقلعت عنه ، ووحدت وجهتها في طريق التقدم المادى .

وهذا من صحاح الفلسفة المادية يدل على قصر نظر شديد ، وعدم إحاطة بأحوال الجماعات البشرية معبب ، فان الانسان كما خلق مدنيا بالطبع ، جبل على التدين كذلك . وإلا عمادا تفسر شيوع الدين في الجماعات البشرية ، الى حد لم تصادف في تاريخها من أقدم جهودها الى اليوم ، قبيلة أو أمة ليس لها دين تقدسه وتطمئن اليه . ويرى من يتقنع حياة هذه الجماعات أنه كان للدين عليها الفصل كله . حين لم يكن لديها علم تعمل عليه . في تهذيب طباعها ، وترقية آدابها ، وصرفها تدريجيا عن الصفات الوحشية الى صفات أقرب الى العدل والرحمة والفضيلة . ولا أذهب بك لميدا فلا ضرب لك مثلا بما كانت عليه القبائل العربية قبل البعثة المحمدية ثم ما آلت اليه بعدها .

إنها كانت تقتل أولادها خشية الفقر ، وتشد نياتها تحاميا من العار ، ولا ترى للضعفاء حقا ، فكان الرقيق لا يفترق عن الهيمة ، وكانت المرأة لا ترتفع قيمة عن أمتعة الدار ، تعيش ذليلة محتقرة ، وغير معترف لها بأدنى حق ، ومحورث بعد موت زوجها كما تورث الأنعام .

وكان الحكم عندهم السيف لا القناون ، وكان العلم لا يؤبه له ، وكان التفاضل بينهم بالأنساب وبالاستكثار من حطام الدنيا ، وكانت معيشتهم مبنية على التناهب ، وكان التقنيل لديهم سنة شائعة ، فلا تقطع غارات بعضهم على بعض طرفة عين .

فلما جاءهم الاسلام لم يمتنعهم ، وألف بينهم ، وهذب نفوسهم ، وحول قواهم الى وجهة صالحة لحياة طيبة ، فلم يمتنع عليهم روح من الزمن حتى بلغوا أوجا من المدنية والعلم والحكمة لم يزل مضرب الأمثال الى عهدنا هذا ، ولو لم يجتهد الاسلام لكاوا بقوا على ما كانوا عليه الى اليوم .

وقل مثل هذا في أثر الديانة الاسرائيلية تحت قيادة موسى وخلفائه ، وأثر الديانة النصرانية تحت زعامة عيسى وأنباعه ، وجميع ما سبقهما من الديانات ، حتى ما قبل أن يدون التاريخ . فلا ينكر أثر الأديان في تطوير الجماعات إلا من حصر نظره في دائرة ضيقة ، ولم يدرس حالات الجماعات الانسانية في أدوارها الأولى .

وقد قال العلماء : الطبيعة لا تسرف ، فإذا كان الدين كما يقول الماديون من مولدات الجاهلية ، لما كان عاما الى هذا الحد ، ولو لم يكن له مستقر من البنية الانسانية ، لما دامت له النفوس هذه الدنيوية المطلقة ، ولو كان عمرة الجهل لما كان له هذا الأثر الكبير في الأمم . نعم إن الجماعات المتدبنة لا تخلو من غباوات وجهالات ، ولكنها ليست من آثار الدين ، ولكن من آثار الجاهلية التي لا يزالون عليها .

فإذا أجاد الباحث النظر ، اتضح له أنه لولا الأديان لطل على الجماعات الانسانية أمد جاهليتها حتى يجيئها العلم ، ولما غيرت الرذائل عن الفضائل ، كما لم تتميز عند ملحدى هذا العهد ، فانهم يقولون إن كل هذه المسميات أمور اعتبارية ، لا تستند على شيء غير ضرورات الاجتماع ، وحاجات النظام . فإذا كان الامر كذلك فلم لم تؤثر تلك الضرورات والحاجات في الأمة العربية ، وقد عاشت آلافا من السنين على ما كانت عليه قبل زمن البعثة المحمدية ؟

يقول معترض : وهل كانت الديانة الاسلامية بلا وليدة تلك الضرورات الاجتماعية ؟ نقول إذا كان الامر كذلك ، فلم يجيئ* الاصلاح الذي هو وليد الضرورة ، على شكل دين ، ولم يجيئ* على صورته الحقيقية ؟

إذا قلتم : كان ذلك لأن الدين أعلق بالنفوس ، وأفضل في الآلاب ، من أي شكل آخر من أشكال الدعايات ،

قلنا فكيف يكون الدين هذا السلطان على النفوس ، إن لم يكن مستندا الى قوة أدبية فطرية في الانسان ؟ وهذا هو الذي نريد أن ندلل عليه ، ولا يمكن أن يجد المحصم مخلصا من هذا الازام ، ولو تدبر بجميع ضروب المحاولات الخطائية .

وبعد :

فهذه مقدمات لا بد منها لبيان حلاله العمل الذي قام به النبي صلى الله عليه وسلم ، ومحو الأصول القرآنية ، والطباقا على القرائن العليا لتنفسية البشرية . وهو عمل روحاني حليل الشأن حدث على مرأى ومسمع من الناس أجمعين ، لقوم كانوا أعصى الناس عليه ، وفي بيئته لم تكن لتصدقه لثقاتها لكل ما يمت بسبب إليه .

وسنمضي في تفصيل ذلك في المقالات الآتية ، لأن هذا الموضوع الجليل مما لا نسهه مقالة ولا مقالتان ؛ وإنما يلح في التوسع فيه ، لأنه المعجزة الخالدة لخاتم المرسلين من جهة ، ولأنه يبين حقيقة الاسلام ، ويكشف عن مهمته العالمية من جهة أخرى .

ولما سبه غرض لا يحيد عنه مع هذا كله ، وهو أن يكون نبراسا لكل آخذ بهذا الدين ، يستطيع أن يستهدي به في فهم مقاصد الكتاب الكريم ، وإدراك مراميه العديدة ، وبلوغ أقصى ما يرمى إليه من المثل العليا للأخلاق السامية ، والآداب السكاملة ، والمدنية الفاصلة .

فإنه مما يؤسف له أن كثيرا من المسلمين أصبحوا يقتصرون على جماع آيات من القرآن في المساجد والمآتم ، وقد أنزل ليقرووه ويتدبروا آياته ، يأخذوا أنفسهم ببيئاته .

نعم إن من الناس من اتخذوه وردا يوميا ، ولكنه يقرأه بدون تدبر ، وبدون أن يستأنس في تلاوته بما يقفه على معانيه . وهذا كله من أصول العطل التي قصت على المسلمين أن يدبروه ، ويجروا على عاداتهم دونه .

ولو كان الاسلام دينا كالآديان ، لما آلمنا هذه الحال الى هذا الحد ، ولقلنا إن هذه سنة الناس الغالبة حيال أديانهم ؛ ولكن الاسلام صفة مميزة ليست لغيره ، وهو أنه شرع لأحداث إصلاح عام بين البشر ، وكلف أهله بأن يكونوا مثالا عليا لذلك الإصلاح ، فكيف يقتصر المقصرون عن القيام بهذه المهمة ، وقد أصبحوا هم أنفسهم حجة على دينهم ، إذ لم يكفهم أن لا يعملوا منه بما عهد إليهم ، بل صدوا عن سبيله بما آثروه عليه من بدعهم وعاداتهم ؟ على أن الذي أرجوه من وراء الاستمرار على التنقيب عن أسرار هذا الدين ، وكشفها على رءوس الأشهاد ، أن تتنبه في المقصرين طائفة الجلال المعسوي ، فينبهوا الى رشدهم ، ويقدرُوا قدر النعمة الملقاة على عواتقهم ، فيمتدوا بهديه ويكونوا مثالا عليا لغيرهم ، كما كان أوالهم مثالا عاليا لمعاصريهم ، هرفقوا للاسلام عما في كل بلد حلوه ، وفي كل جماعة وجدوا بين ظهرانيها ، فانتشر الاسلام في أمم تحض إكبارها لسيرة أهله ، مما لا يثنأى لأنشط دعوة في العالم أن توحده ، ولودامت قرونا متوالية ، فتخطى الاسلام حدود بلاد العرب الى أقصى الأصقاع في سنين معدودة مما لم تحده دعوة في الأرض ؟

محمد فريد وجدي

النفس

سورة الهمة

سبق أن فسرنا سورة العصر ، واليوم نفسر سورة الهمة مستعينين بالله تعالى فنقول :
« ويل » مبتدأ خبره « لكل همزة لمزة » وساغ الابتداء « مع كونه نكرة لأنه دعاء عليهم
بالهلكة . والهمز الكسر ، والهمز الطعن . وقال مجاهد : الهمز باليد والعين ، والهمز باللسان .
وقد شاع في الطعن في أمراض الناس . وبناءً ففصله يدل على أن ذلك عادة مستمرة قد ضرى
بها . وقرئ « لكل همزة لمزة » بكون الميم . وهو الذي يأتي بالأصاحيبك .

فيل زلت في الأخلص بن شريق فإنه كان مشغولاً بالقبيلة والوقيمة . وقيل في أمية بن خلف .
وقيل في الوليد بن المغيرة .

واختصاص السبب لا يستلزم خصوص الوعيد بهم ، بل كل من انصف بوصفهم القبيح
فله ذنوب كبرى مثل ذلوعبهم .

« الذي جمع مالا » نكر المال للتفخيم والتكثير كما يدل عليه قوله « وعنده » أي جمع
بمعه على بعض وأحصى عنده ، وهو مثل قوله تعالى « وجمع فأوعى » قال السدي وابن جرير :
ألهاء جمع ماله بالنهار ، فإذا كان الليل نام كأنه جيفة منقطة .

« بحسب أن ماله أخذه » أي يعمل عمل من يظن أن جمعه المال يخلقه في هذه الدار .
أو نقول : طئول المال أمله ومنه الأمانى البعيدة حتى أصبح لفرط غفلته وطول أمله يحسب
أن المال تركه خالداً في الدنيا لا يموت . وقد قيل إن هذا تعريض بالعمل الصالح والزهد في الدنيا ،
وأنه هو الذي أخذه صاحبه في الحياة الأبدية والنعيم المقيم . أما المال فليس بخالد ولا بمخلد ،
والجمله مستأنفة ، أو حال من فاعل « جمع » .

« كلا » ردع له عن ذلك الحساب الباطل « لينفذن » الجمله جواب قسم مقدر ، وهي استئناف
مبين لعل الردع ، أي والله ليطرحن بسبب تماطيه لما ذكر « في الخطة » أي في النار التي من
شأنها أن تحطم وتكسر كل ما يلقى فيها كما أنه كان شأنه كسر أمراض الناس والطعن فيهم .
« وما أدراك ما الخطة » تهويل أمرها ببيان أنها ليست من الأمور التي تنالها عقول المخلوق

« نارا لله » خير مبتدأ محذوف ، والجملة لبيان شأن المستول عنها أى هى نار الله « الموقدة » بأمر الله عز سلطانه « التى تطلع على الأفئدة » أى تطلع أوساط القلوب وتغشاها . وتخصيصها بالذكر لما أن الفؤاد أظرف ما فى الجسد وأشدّه تألماً بأذى أى بحسه ، أو لأنه محل المقائد الرائعة ، والسيات الطمينة ، ومنشأ الأفعال السيئة .

« إنها عليهم مؤصدة » أى مطبقة من أوصدت الباب وآصده أى أطقته .

« فى حمد ممد » أى موقنين فيها بأن تؤصد عليهم الأبواب ، وتعدد على الأبواب الممد استينافاً فى استيناف .

هذا ، ومن تأمل فى هذه السورة ظهر له المعجب المعجب من التناسب ، فانه لما بولغ فى الوصف فى قوله تعالى « حمزة لمزة » قبل الخطمة لتعادل ، ولما أتاد ذلك كسر الأعراض قبول كسر الأضلاع المدلول عليه بالخطمة ، وحى بالسبب المسمى عن الاحتقار فى مقابلة ما ظن الهامز اللازم بنفسه من الكرامة . ولما كان منشأ جمع المال استيلاء حبه على القلب جى فى مقابلة بقوله « تطلع على الأفئدة » . ولما كان من شأن جامع المال الحب له أن يؤصد عليه قيل فى مقابلة « إنها عليهم مؤصدة » . ولما تضمن ذلك طول الأمل قيل « فى حمد ممد » وقد رأيت أن أثبت هنا بيتين من نظمنا القديم لما لهما من المناسبة وهما :

تمضى علينا ليال ثم يعقها أيام لها وبها أياما صرمت
نلهو ولعب والأعمار ذاهبة والموت يفجؤنا والنفس ما تمطت

يوسف المجهوى

عضو جماعة كبار العلماء

ثم كثرة الكلام

قال أحمد بن الطيب المرخسى تلميذ الكندى الفيلسوف :

كنت يوماً عند العاص بن خالد ، وكان ممن حبيب إليه أن يتحدث ، فأخذ يحدثنى ويشتغل من حديث الى حديث ، وكنا فى محن له ، فلما بلمتنا الشمس انتقلنا الى موضع آخر حتى صار الظل فياً . فلما أكثر وأضهر ، ومثلت أنا حسن الادب فى حسن الاستماع ، وكرت قول الاوزاعى : إن حسن الاستماع قوة للمحدث ، قلت له : إذا كنت وأنا أسمع قد هيبت مما لا كلفة على فيه ، فكيف أراك وأنت المتكلم ؟

فقال : إن الكلام يحلل الفضول الفزحة التى تمرض فى الهواة وأصل اللسان ومناات الأسنان .

فوثبت وقلت : أعانت تتفرغ فى ؟ حاجتهد فى أن أحلس فلم أقبل .

السنة

اجتماع الأنبياء على دين واحد

عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أنا أولى الناس لعيسى بن مريم في الدنيا والآخرة ؛ والأنبياء إخوة لملات ، أمهاتهم شتى ودينهم واحد » .
رواه الشيخان .

إجمال :

مما يسترعى النظر في هذا الحديث أنه مصدر من أجل مصادر السنة ، في تاريخ الأديان ، وأصول الشرائع ، ورسالات الأنبياء ، ودعوتهم إلى الله تعالى متعاقبين على أمر واحد ؛ هو دين الله الحق . وجملة القول فيه ، أن هذا النبي الأمي محمد بن عبد الله ، أقرب النبيين أخوة إلى المسيح عيسى بن مريم - صلوات الله وسلامه عليهم - في الأولى والآخرة ؛ لأنه خاتم الرسل الذين بشروا برسالته ، ومهدوا لقواعده ملته ، وأحفوا العهد والميثاق على أمتهم كيؤمّنوا به ، ولينصره « وإذ قال عيسى بن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد » وأن المرسلين قاطبة ينتسبون إلى أصل واحد ، هو الدين القيم ، الذي ارتضاه الله لنفسه ، وشرعه لساده ، ثم وصى به رسله ، وكتب ألا يقبل غيره ، وألا يجزى إلا به .

تعاقب الأنبياء على هذا الدين الحق ، أصوله توحيد الله وتغريبه ، وفروعه صور من العبادات ، وضروب من التكاليف ، تختلف باختلاف الأمم سذاجة وحصافة ، وطفولة ورجولة ، وطبيعة وزمنا ؛ كمثل القانون المهيمن على عمالك شتى يتفق فيها كلها أصولا وقواعد ، ويختلف فيها فروعا ومناهج ، تبعا لاختلاف الطبائع والمدارك . وذلك هو تشبيه النبي صلى الله عليه وسلم الأنبياء كافة بأولاد الملات - وهن الضرائر - (١) لأنهم اجتمعوا في أب واحد هو الاسلام واقتروا في أمهات كثيرة ؛ هي الأوعية الحافظة لهذا الدين في عهوده المختلفة ، والمناهج الجامعة له في عصوره المتعاقبة .

(١) والدة الفرة ، من اللبل وهو العرب بعد العرب ، كأن الأب لما تزوج امرأة بعد أخرى شرب مرة بعد مرة ، وأولاد الأخياف عكس أولاد الملات ، أمهم واحدة وآلؤهم شتى وأولاد الأعيان هم الانشاء .

تفصيل .

وفي هذا الحديث على وحارته أصول لمباحث كريمة ، ولغات الى معان سامية ، سنحاول كشف الغطاء عنها بمون الله ونوفيقه .

أصول الدين :

ينظم ما جاء به كل نبي من الانبياء أموراً ثلاثة ، الأول ما يتصل بالمقيدة وأعمال القلوب من أفراد تعالى بالربوبية ، والاستسلام له بالعبودية ، والايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقضاء والقدر خيره وشره حلوه ومره ، ويعرف ذلك وما اليه بأصول الدين ، وقد يعرف بالتوحيد لأنه ملاك هذه الأصول ومبادئها ، لا تقوم إلا به ، ولا تنهض إلا عليه « وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون » ، اتفقت على هذه الأصول جملة وتفصيلاً كلمة الانبياء ، ونزلت بها كتب السماء ، وأشار إليها قوله عز وجل : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » .

فروع الدين :

والثاني ما يتصل بأعمال الجوارح ، كالصلاة والزكاة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وبر الوالدين ، وغير ذلك من سائر الاوامر والنواهي ، مما يعرف بأصول الاحكام وفروع الايمان .

آداب الدين ومكارمه :

والثالث ما يرتبط بالنفوس وتركيتها ، والارواح وترقيتها ؛ كطاعة الملهوف والتفكير من المكروب ، واحتمال الأذى في الله ، والمصارعة إلى الخير ابتغاء رضاه ، وما إلى ذلك مما يمد من بواعل الاعمال ، وكرائم الخصال ، وإن لم يبلغ مبلغ الفرائض المحتومة والواجبات المفروضة . وقد جاءت الأدبيات كلها بهذين القسمين كذلك ، إلا أنها تختلف فيهما - لاسباب أولها - اختلافاً كثيراً في الصور والأشكال ، لاق المقصد والمآل . وإلى هذين يشير قوله تعالى : « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيها آفاتكم ، فاستبقوا الخيرات » .

على أن تقسيم الدين إلى أصول ، وفروع ، ومكارم ، وإعما هو للايضاح والتفريب ، وإلا فلا جدال أن هذه القسمة الثلاث كلها متصلة متغابكة ، يقوى بعضها ببعض ويهدد بعضها أزر بعض « كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء ، تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها » . وإذا كان من سنة الله التدرج في الأشياء كلها فليس بدما أن تنشأ الشرائع الإلهية لهأة

الإنسان في أفرادهم وجماعاتهم ، يرى الجنايات أنبياء الله ، كما يرى المرء أحواءه ، حتى إذا ملع العالم ورشده ، أرسل إليه من لا نبي بعده ، بخير الملل وأوطأها ، وأدوم الشرائع وأنقأها ، لا يضر أهلها من خالفهم حتى يأتي أمر الله (١) .

وحسنة الإيمان بالرسول :

أهم غاية يرى إليها الحديث هي الإيمان بأنبياء الله جميعا وبأنهم متحدون متعاونون ينصر أحرم أولهم ، ويقرئ بعضهم بعضا . ولا يتم التصديق بأحدهم دون التصديق بهم أجمعين ؛ بل لا يتم الإيمان بالله عز وجل مع الكفر بواحد منهم إلا في زعم من سفه نفسه وأضل عقله . وقد زدى أهل الكتابين في هاوية الكفر بمحمد ، وازداد اليهود تردداً بالكفر بعيسى وهما صلوات الله وسلامه عليهما مما يقول الخراصون حد برشين .

وليس من التفريق بين الأنبياء تفضيل بعضهم على بعض ؛ فقد أجمعت الأمة سلفا وخلفا على أن الرسل درجات وعلى أن أفضلهم أولو العزم ، وحسنا في دلائل هذا الفصل قوله تعالى : « تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ، منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات » غير أنه لا يجمل بالمؤمنين أن يشتملوا بهذا التفضيل خشية الزلل والهبوط . وقد يجبر التمهيل إلى التלב والطعن وهما من صريح الكفر ؛ ولهذا نهى النبي صلى الله عليه وسلم أمته أن تفضله على بولس ابن متى صلوات الله وسلامه عليه ، على حين أنه — كما قال — سيد ولد آدم ولا تفر (٢) .

رد فرية :

وفي الحديث رد فرية اليهود في عيسى « وقولهم على مريم بهتاناً عظيماً » ، ورد فرية النصارى في تأليبهم إياه وهو عبد الله ورسوله ؛ الأولى أثر الغلو في الظن والطعن ، والثانية أثر الغلو في الإطراء والمديح .

لا نبي بين البعثتين :

والحديث شاهد بأن لا نبي بين عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام ، وفترة ما بينهما قرابة ستمائة عام . أما الثلاثة الذين أرسلوا إلى أصحاب القرية فأعياهم رسل عيسى وبعض حواريه ؛ أرسلهم بأمر من الله عز وجل . وأما من دعا قريشا إلى ملة إبراهيم ؛ من العرب فأنما هم بقية من أتباع إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام . وإذا لم تكن هذه الرواية فيصلا فيها نقول ، ففي رواية أخرى للشيخين « أنا أولى الناس بابن مريم ؛ الأنبياء أولاد علات ، وليس بيني وبينه نبي » ما

له محمد السالك

المدرس بالأزهر

(١) انظر لهذا البحث حجة الله البالغة ، ورسالة التوحيد ، ونسج المار في قوله تعالى « كان الناس أمة واحدة » .

(٢) رواه أحمد والترمذي وابن ماجة عن أبي سعيد .

المشكلة الفلسفية العظمى

التاليه العقل

— ٤ —

تمة الإدراكات القديمة

إله أرسطو

يرى أرسطو أن العالم أزلي ، وأن الحركة أو الصيرورة التي يتمثل فيها وجوده ، وتبدو بها كيموته ، هي أزلية مثله ، غير أن هذه الحركة لا تحتوى على علة وجودها ، لأن كل تغير يحدث قصد السكالم ويتجه صوب الانفصل . ولما كانت العلة الغائية هي السكالم الذي يتجه إليه كل معلول ، ولم يكن من الممكن أن يحتوى المفضل على الأفضل ، فلم يكن من الممكن أن يتمثل المعلول على علة . وكذلك لم كانت كل علة ثانية معلولة لما قبلها (١) كان من المستحيل شرح الحركة أو حل مشكلتها عن طريق الملل الثانية التي يمكن الصعود في سلسلتها إلى اللانهاية ، وهذا يقتضى أن يقف السير بالساحت عند علة تؤثر ولا تتأثر ، وهي العلة الأولى التي يتجه إليها كل شيء ، وهي لاتتجه إلى شيء ، أو المبدأ الأساسى الجامع لعلل كل حركة والغير الخاضع لاية حركة ، وبالأجمال : هو المحرك الأول الساكن ، الفعل المحض الغير الخاضع للصيرورة ولا للزمان ولا للسكان ، والذي ليس فيه شيء بالقوة وإنما هو تام كامل ، متحقق الحقيقة ، والذي هو صورة الصور ومقصد المبتولى أو المادة النير المحددة ، ذلك الموجود الذي هذا شأنه هو الإله .

ولما كان الإله صورة الصور ، فقد استلزم ذلك أن يكون عقلا محضا ، ولكن موضوع هذا العقل لا يمكن أن يكون أجزاء هذا العالم الناقص ، إذ أن موضوع العقل الاسمى يجب أن يكون هو الموحود الاسمى ، ولما لم يكن بين الموحودات اسمى من الذات الالهية ، فقد لزم أن تكون هي وحدها موضوع العقل الإلهى ، وبعبارة أوضح لزم أن تكون هي وحدها متحقق العلم الالهى . وقصارى القول أن الإله هو عقل وطاقل ومعقول ، أو هو فكر محض دائم التأمل في ذاته مقتصر عليها لا يتنزل الى علم ما عداها . والنتيجة من كل هذا هي أن إله أرسطو لم يخلق العالم ، وهو لا يعلم به .

ولا حرم أن أرسطو في هذه الفكرة قد ترك لعقله العنان بأوسع ما في هذه الكلمة

(١) يطابق لارسطو اسم الملل الثانية على كل ما عدا الملل الأولى .

من معنى ، وأقصى منها كل طائفة دينية ، وأنه لم يكن يقصد بها إلا تنزيه العلم الإلهي عن التعلق بما هو دون اسمي الموجودات ، وقصره على ما يلتم مع من الموضوعات رفعة ونقاء ، فقصد جليل ، وغايته بيلة ، وإن كانت وسيلته غير موفقة .

٢ - مذهب الوحدة

وحدة الوجود الرواقية أو المادية :

لم يكن للرواقين مناص من أن ديناميكيتهم القائلة باشتغال كل جزء من أجزاء العالم على حياة كاملة ، وظاهرة ، هي طبيعية فيه غير متأثرة بأي شيء خارجي ، تنتهي بهم حتما إلى القول بوحدة الوجود ، مادام أن العالم عديم هو كائن حي مشتمل كالأإنسان على جزء مدبر ، وهذا الجزء هو روح العالم أو الإله ، ومع ذلك فهذا الروح لا يختلف في جوهره عن جسم العالم ، وإذا ، فليس الإله والعالم إلا موجودا واحدا . وإذا كان الإله هو الملة الفاعلة العليا فإن كل ما عداه لا يعدو كونه بمصا انبثق عنه . ولا ريب أن الرواقين بذكرم هذه البعضية في وضوح ، ويتصريحهم بأن روح العالم ناري ، هم يسعون على أنفسهم مادية لا سبيل إلى الشك فيها . على أنهم لا يوارون في هذه المادية ، إذ هم يعلنون أنه لا يوجد إلا المادة اللامحضة ، أما اللامادية المحضة فهي ضرب من الخيال ، وأن التماس ضروري للإيجاد .

غير أن هذه النار الإلهية التي هي روح العالم ، ليست كالنار الهاوية المبتعدة عن المركز ، وإنما هي نار أزلية مفتوحة على جميع الفكر ، حاوية لعل كل الموجودات ، وهي كذلك أبدية لا يمتورها فناء ، وإنما الذي يضي ويتحدد هو أغلفتها المختلفة ومظاهرها المتباينة وهي الشخصيات الظاهرية .

على أن الرواقين - مع قولهم بعدم سمو الملة الفاعلة على العالم - يرون أنها هي المشرقة على تنظيم كل كبيرة وصغيرة في الكون ويسندون إليها التدبير التام والعناية الكاملة ، ويجزمون بأن غاية كل جزء من أجزاء العالم هي الخير والكمال . وهنا ينرى لناضلتهم الارتيازيون فيقررون أن الأمراض والآلام التي يكنظ بها العالم ، هي آية من آيات فقدان المسج الثابت في الكون ؛ ولكن الرواقين يردون عليهم بتعليل أفلاطون وأرسطو لوحود الشر ، وهو القائل بأن الشر ليس إلا جزئيا طارضا في كل شيء قامت دائم الاتجاه نحو الخير .

وحدة الوجود الرواقية أو التفيض الاسكندراني :

مزج المؤسس الحقيقي للأفلاطونية الحديثة وهو أفلاطون ، آراء أفلاطون وأرسطو والرواقين بالنسك الشرقي ، فقرر أن الإله هو مبدأ كل موجود ، وهو المدد الاسمي من كل وجود محدود ، أو هو الواحد الأحد المطلق اللامتناهي ، والذي لا يوصف بأي وصف

المسألة جميع الأوصاف بالنسبة إليه ، أو لتأديتها الى الاعتماد عن الوحدة بأي وجه من الوجوه . ولما كان من كمال الكامل أن يساوق إنتاجه وجوده منذ الأزل ، وإلا لبقى بدون إنتاج فكان ناقصاً ، فقد فاض منه العقل المحض المجرد ، الذي هو العقل أو هو مجموع المثل ، إذا سايرنا التعبير الاعلامي ، ولكن هذا العقل يتجه الى مبدئه الأوحد فيشاهده ، وعن هذه المشاهدة نفسها يعقل ذاته ، وعن تعقله ذاته يعقل العالم الممقول . ولا ريب أن هذا التعبير يذكرنا بأثر أرسطو على أفلاطون وإن كان لكل منهما غاية ووسائله . وعن هذا العقل فاضت النفس الكلية المدبرة التي يبدو أن أفلاطون متأثر فيها بالروافيين مع سموه عن ماديتهم الساذجة . وإلى هنا تنتهي سلسلة الأقسام الافلوطونية الثلاثة (١) التي ليس للشر في عالمها العقلي أي وجود ، وتمت هذا الثالوث العقلي بوجد أقنوم رابع وهو الهيول المنبثقة عن النفس الكلية . أما العالم المحس فهو لا يمدو كونه انعكاساً حائلاً لصورة النفس في الهيول يصيرها محدودة زمناً ، ثم لا يلبث أن يفارقها فتهوى في لا محدوديتها الأولى . وأما عنصر الشر فهو المادة وحدها ، إذ كلما انتعدت عن مصدرها أظلمت ، ومتى أظلمت نشأ فيها الشر . ولهذا لا تتعرض النفوس الفردية للشر إلا عن طريق اتصالها بالمادة ، وبسبب هذا الاتصال هي تظل تفتقل من صيرورة الى صيرورة ، ولا تكاد تتخلص من شر حتى تتعرض لآخر ، وهي لا تتطهر بغطيتها على المادة كما يرى البعض ، وإنما هي تتطهر بتخلصها منها بتاتاً .

بأن مما تقدم أن هذا المذهب وحدي محض يدين بوحدة الوجود الروحانية لأنه لا يعترف بأحقية مطلقة لأي وجود آخر غير الوجود الإلهي ، وهو يرى أن كل ما عدا هذا الواحد الأول قد فاض عنه واستمد وجوده منه ، وأن الوجودات الحسية الحائلة هي منبثقة عن أدنى المرحلات العقلية ، وهو الاقنوم الثالث أو النفس الكلية ، وبالتالي هي ليست مخلوقة أجنبية .

غير أن هذا النوع من الوحدة يخار عن غيره بأنه لا يحصر الإله في العالم ، وإنما هو يقرر أن التفاعلات الدنيا تقع بمبدئه عنه ، وأن كل ما عداه دونه ، وأنه لولا أنه هو وحده الحق ، وأن العالم المحس ليس حقيقة يمكن القول بانفصالها ، لكان هذا المذهب أقرب الى مذاهب الانفصالية القائلة بأن الإله والعالم حقيقتان مختلفتان ، والتي هي مقابلة لمذاهب الوحدة التي نحن بصدددها ؟

« يقبح »

البركفور محمد غريب

أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

(١) يذكرنا هذا المذهب بأقنوم المسيحيين الثلاثة : الآب والابن والروح القدس ، غير أنه ينبغي أن نلاحظ أن أقنوم أفلاطون ليس في درجة واحدة وإنما هي في ثلاث درجات متوالية ، أما أقنوم المسيحيين فهي متساوية إذ أنها عندهم ترجع إلى إله واحد أو هي حبيبات مساوية ثلاث الموجود الواحد .

المدخل الى دراسة الفلسفة الاسلامية

— ٥ —

الفصل الأول

العقلية السامية والعقلية الآرية

في الكلمة السابقة كانت مناقشة المؤلف لنظرية مسيو
« لابي » في الطابع المميز للجنس السامي بشميه ، اليهودي
والعربي ، وانتهى من نقده الى التمهيد للرأى الذى يراه حقا
في هذه المسألة .

إن الاعتبار الخاصة بعلم فقه اللغات والصلة القريبة الواضحة بين بعض اللغات ، هما
الذيان اتخذهما العلم طريقا للوصول الى الرئى بين طائفة عديدة من الشعوب ، وجعلها أسرة
واحدة هي الأسرة السامية . وهذه الأسرة تشمل جميع الشعوب التي كانت في العصور الأولى
تعيش داخل الحدود الجغرافية الآرية (١) :

شمالا : الجزء الشرقى من سلسلة جبال طوروس ، وشرقا : سلسلة زاجروس التي تكون
الحد الشرقى لحوض الدجلة والخليج الفارسي وخليج عمان ، وجنوبا : المحيط الهندي وخليج
عذب ، وغربا : البحر الاحمر ومضيق السويس والبحر الابيض المتوسط .

وهذه الشعوب هي : العرب ، واليهود ، والفيقيقيون ، والآراميون أو السوريون ،
والبابليون ، والآشوريون ، وأخيرا الآثيوبيون الذين هاجروا بعدئذ في عصر حديث نسبيا
من جنوب الجزيرة العربية الى المنطقة الجبلية في افريقية التي تشغلها الجبال الحبشية .

والقراءة الوثيقة التي بين هذه الشعوب ، واشتراكها في الأصل في لغة واحدة ، يجعلان
من الحق أن بينها تشابها أساسيا في الاستعدادات والميول ، ولكن هذا لا يمنع أن بينها
كذلك اختلافات عميقة في النواحي الجسمية والمعنوية ، ترجع الى الظروف التي جعلتها
تختلط بشعوب أخرى والتأثيرات الأجنبية المختلفة التي وقعت تحتها (٢) .

وبعد أن استعرض المؤلف ما أثاره المؤرخون والعلماء المستشرقون من خلاف حول
أصل بعض هذه الشعوب التي قيل إنها للشعوب السامية ، وحول ما يحيط حضارة بعضها من
غموض ، ونصد أن أشار إلى التأثيرات التي أثرت على بعضها من جراء الاحتلاط والامتزاج

(١) رينان ، التاريخ العام والنظام المقارن للغات السامية ، ص ٤٥ ، « رينان هوميل ، الشعوب السامية
ولغاتها طبع ليون ، ص ٨٠ (٢) هوميل ، نفس المرجع السابق ، ص ١٠٠

بغيرها — قال : هكذا جميع الشعوب التي استعرضناها إما مشكوك في أصلها ، أو حدثت فيها تغيرات بعيدة المدى أثرت في طرازها الجسمي والمعنوي بسبب الامتزاج بغيرها .

لم يبق إذا إلا العرب واليهود . إنهم وحدهم الذين استطاعوا الاحتفاظ بطرز جنسهم وروحهم وعقليتهم الأصلية ، دون تغيرات عميقة ، وذلك حتى المصير التاريخية ، بل وحتى هذه الأيام ، وإن كان هذا الاحتفاظ على صورتين مختلفتين اختلافًا ضعيفا .

لقد عزلت الطبيعة الجغرافية العرب نطاق من الصحراوات ، لحمنهم أو كادت تحميهم من كل سيطرة واتصال وتأثير أجنبي ، وهذه حالة أو ميزة قد تكون الوحيدة في باسها في تاريخ الأمم . والحديث هنا طبعاً نصفاً خاصة عن عرب وسط الجزيرة . أما اليهود فقد كان مصيرهم الحياة المشردة والاضطهاد والتي وأشد الكوارث هولاً . وإذا كانوا قد استطاعوا ، بفصل صلاتهم المليئة بالاعتداد بالنفس ، والاحتفاظ بعقيدة الجنس السامي الأصلية دون أن تشوبها شائبة يرغم الظروف التي سجلها تاريخهم ، فالفضل في ذلك لا يرجع إلى الطبيعة بل إلى الدين .

لقد وجد الجنس العربي للاحتفاظ ببقائه الأصلي حامية من الخارج ، أي من طبيعة مهددة وموطنة ، أما الجنس اليهودي فقد لجأ إلى نفسه ، وإلى نفسه فقط ، في سبيل العمل على بقاءه نقياً كاملاً ، وقام لذلك بكتفاح دائم ضد الضغط الخارجي وضد نفسه أيضاً .

غير أن أشد النفوس صلابة وحفاظاً لا تستطيع أن تكافح باستمرار الهبوط أو الانهزام خلال أجيال عديدة متوالية ؛ فمن الضروري إذاً اللجوء إلى حمل وسط ، فالمثل نفسه يشير بذلك . وليس غرباً لهذا إن كشفنا عند العرب وعند اليهود ، وكلاهما من سلالة إبراهيم (عليه السلام) ، عميراً واحداً أساسياً ؛ وإن كنا نراه عند العرب في كل نقائه ، بينما نراه عند الآخرين مركباً لما أخذ من عناصر مختلفة من الحضارات التي اتصل بها خلال تاريخه الطويل .

ولنا بعد ذلك أن نقول إن هناك قسماً واحداً فقط من شعوب الجنس السامي قد احتفظ بنفسه نقياً بقدر وسعه ، ويمكن لهذا أن نحمله طرازاً للجنس السامي بأكمله ، وهذا القسم هو الشعب العربي ، فإذا أردنا البحث عن أحد مميزات العقلية السامية وجب علينا قبل كل شيء أن ننظر إلى الشعب العربي (١) .

والجنس أو الشعب العربي هذا ، الذي نرى أن تتخذ عقليته مقياساً لعقلية الجنس السامي بأسره ، قد تكون في الصحراء ، وقد طبعته الصحراء بطابعها العميق .

وهذه الصحراء تتنازع بحرارتها القاسية ، وبما يحدث فيها من تقلبات مفاجئة شديدة ؛

(١) في هذا يقول ريدان : « الجزيرة العربية هي التي يجب أن تتخذ مقياساً صحيحاً للعقلية السامية »

ففي الهضبات المرتفعة وسط الجزيرة يحل فصل الصيف القاطئ بعد الشتاء ذي البرد الذي يهدئ الأجسام ، بل وفي أثناء فصل واحد يجيء الليل الثلجي في يرد بعد النهار القاطئ في حرارته . وقد يحدث عند الشروق أو الغروب ، في خلال دقائق معدودات ، تقلبات جوية عنيفة تحول المسطحات الصخرية الى فتات ، وهكذا يتكون الحصى الذي يتحول بفعل الرياح الى تلال من الرمال الرفيعة .

وبعد معنى شهور في هدوء تام تظهر بقعة في الأفق تكبر ويبدأ ريذا ، ولا تغطي لحظات حتى تبدأ رياح السموم التي تخرب كل شيء ، وتنقل التلال من أمكنتها ، وتغطي الأغوار ، وتغير بذلك شكل الصحراء ، وبعد مضي سنوات عجاف لا مطر فيها تظهر نقطة سوداء في السماء الزرقاء ، وبعد دقائق تتحول الى غيوم حالكة وتمتد الى الجزء الأكبر من السماء ، وعندئذ تنساقط أمطار شديدة تنقلب الى سيول تجرف كل ما يكون في سبيلها وتحول المنخفضات القاحلة الى مستنقعات أو بطائح (١) . ثم يقف الطوفان حاة ويجف السيل ، وتأخذ الحشائش في النمو مريعا على أثر هذا الجو الرطب الذي لن يدوم طويلا ، وتغطي الخضرة والمبانيات الأراضي المترامية الأطراف ، لكن الشمس تعود ففتقد ، ونهب السموم ، وتعود الصحراء قاحلة لظهور عدة وأحيانا لمنوات ١ .

وليس من السبب أن يكون الجنس الذي يتكون في هذه البيئة ذا ميول متقابلة أشد التقابل (٢) : نراه مضيفا وهابا ، وشرها وكرها ، ورعيا وقاسيا . وهو لهذا حري في آن واحد بالانجذاب والهم . عند هذا الجنس تتصل الأطراف أو تمتزج أو يختلف بعضها البعض فجأة : ليس هناك حدود وسطى ، ولا درجات أو تنوعات صغيرة في العاطفة والأفكار . هذا في رأينا على التحقيق هو المميز الأساسي للجنس السامي ، إذا فوّرنا بالجنس الآري ، بل هو خاصة بمجر الشعب العربي ، أعني : تفضيل الطرفين ، ووضع الاضداد أحدهما أمام الآخر ، والانتقال من طرف إلى طرف انتقالا حائثا . أما المميز الأساسي السائد للعنصرية الآرية فهو التقريب التدريجي بين الأضداد ، ووصلها بعضها ببعض وصلا متناسقا بفصل الحدود الوسطى المختارة بمهارة . إنه التوحيد (٣) ، والشعور بالتنوع والتدرج المتوالى حتى يكون السكل سلسلة مفسقة تفسيقا منظما .

(١) ومن أشد الاخطار التي يترس لها السامر في الصحراء خطر الموب غرة . وفي ١٥ ٢٠٨ هـ حدثت أمطار شديدة أغرقت مكة ، راجع « وسنمك » طمة ليزج ، ٤٠ ص ١٩١ - ١٩٢ ، والدمي (كتاب الميراث) في حوادث العام المذكور .

(٢) راجع ديجريه (الجزيرة العربية ، باريس ١٨٤٧ م ص ١٠٣ وما يليها إلى ص ١٣٠ . لقد شرح المؤلف بإيجاز هذا الاختلاف القريب لصفات للتقابة ، وعلمه بتأثير البيئة وطبيعة الحياة .

(٣) لا يريد طما التوحيد الديني ، بل التأليف بين الاختلافات وجعلها في وحدة متماكة مفسحة .

وسنستعرض استعراضاً سريعاً بعض الأمثلة التي من شأنها أن تثير أمثلة أخرى ، والتي من السهل ذكر غيرها إلى ما لا نهاية له ، فنثبت منها أن الصيغة البسيطة : « وضع اعتقادات بعضها مقابل بعض » تآخذ جميع شئون العالم العربي وخاصة العالم العربي الاسلامي ، أعني : الدين ، والتاريخ ، والنظام السياسي والاجتماعي ، والنفس على اختلاف ضروبه ، واللغة ، بل وخواص اللبس والطهي . هذا المميز يبدو طبيعياً ، ويتحلل بوصف شيئا ففينا ، كلما انتقلنا من المظاهر الدنيا إلى المظاهر العليا لمعقربة الجنس العربي .

بعد هذا نحدد المؤلف يحرص تفصيل ومحقق إلى الطهي العربي وخواصه ، والملابس ، والنقائيد فيها ، واللغة وعميراتها مقارنة بالغات الهندية الأوروبية ، والفنون المعمارية والزحرفية لدى العرب على اختلاف مناحيها وأنواعها ، والموسيقى والشعر والنحت ونحوها من الفنون الجميلة ، والنظم السياسية والاجتماعية ؛ عرض المؤلف في استقرار وتحليل عجيبين إلى هذه السواحي وغيرها من مظاهر الحياة عند الجنس العربي مقارنة بأمثالها لدى الجنس الآري ، وذلك ما استغرق صفحات عديدة من الكتاب (١) ، وانتهى من هذا العرض وتلك المقارنة إلى أن قل :

هكذا ، في جميع مظاهر النشاط الانساني ، من أديانها كالطهي والزينة إلى أرفعها مثل الأاطعة السياسية والاجتماعية ، يرى الجنس الآري من جهة والجنس السامي منظوراً إليه في طراره الأشد تقاء وهو الطراز العربي من جهة أخرى يتجهان في اتجاهين متضادين تمام التضاد مثل طرفي مقالة . فالمعقبة السامية تميل إلى وضع التشابهات والاضداد حساً إلى جنب دون ربط بعضها بعض ، بل تتركها منفصلة ثم تنتقل من هذا إلى ذاك - من التشابهات أو المتضادات - بوجهة خائية ، وذلك بمكس المعقبة الآرية التي تميل إلى ربط هذا كله بوسائط متدرجة . ومن الممكن أن نسمي المعقبة الأولى عقلية مفرقة ، والثانية موحدة .

هذا المميز يبدو لي أساسياً ؛ لأنني أرى فيه المفتاح الوحيد الذي يصلح لفتح جميع الأبواب المغلقة ، التي كانت تمنعنا أحياناً من الوصول إلى فهم شئون العالم الاسلامي فيها تماماً ، خصوصاً شئون الدين والفلسفة . وأرجو أن يقبل مني وضع هذين التمييزين لهاتين المعقبتين ؛ أي نسمي بالمدب المفروق ، المعقبة السامية والمعقبة العربية التي تترك الضدين مفترقين ، وبالمدب المجمع أو الموحد المعقبة الآرية التي توحد بين الاضداد بوسائط متوالية متدرجة وتجميعها في كل واحد

محمد يوسف موسى
المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

« الحديث موصول »

حياة خلائف الأنبياء

خالد بن الوليد

- ٧ -

أمر الله بفتح مكة ديه ، ونصر جده ، وأقر به عين رسوله ، فأراه البلد الذي مأبده وقوم دعونه يدخل في طاعته طوعا وكرها ، وأراه قريشا واسطة عقد العرب تستجيب إليه راضية خاضعة ، فيستبدل خلقها ، حتى كأنما كان هذا الفتح المين ميلادا جديدا لها ، لأنه طهرها من دنس الزاوية بالعقل الانساني ، وانتشلها من وهدة الوثنية البليدة ، وأراها أمتانها تنفتحت إلى حبات من الرمال تحت أقدام حمود التوحيد ، فلقد طهر النبي صلى الله عليه وسلم حرم الله وبيته من رجس «هبل» و «اللات» و «درابهم» من أحجار الصحراء ورضيت قريش منه هذا التطهير راضية ، ولكنها لحظة في دورة الملك حتى أدركت فتداركت ، وهمت فنفذت ، وكانت صاحبة الزواء ، وكان فتياها حمة الدعوة ، وأبطال الجهاد ورسول إنقاذ الانسانية من وصمة التعبد لغير باري الوجود .

أثم الله على رسوله صلى الله عليه وسلم نعمة الفتح وتطهير البيت من الأصنام ، ونظر إلى قريش مستسلمة ، وإلى مكة آمنة مطهرة فلم يثنه ذلك عن متابعة جهاده وراء حدود البلد الحرام أينما حلت قريش من العرب ، فلذا هي خصمت في بلدها وحرماها ، وتهاقت أصنامها رأى عنها فليلاحقها انكسار الوثنية أينما توجهت حتى تستوى لها عزة التوحيد في ظل الإسلام ، وإذا هوى «هبل» من عليها البلادة الذهبية في أدمغة عباده إلى حقيقة الترابية ، فتلك هي «العزى» لا تزال قريبا من مكة معبودة معظمة من كنانة ومضر ، تزورها قريش ونهدي إليها قرايينها ، ويقوم على سداتها بنو شيبان حلفاء بني هاشم سنام قريش ، وهذا عرق من أعراف الوثنية لا يزال في قريش راسخا ، ولا يتم إشراق نور الاسلام إلا باستئصاله ، فمن للعزى يلحقها بحضيض «هبل» ؟ ذاك الفتى المخزومي خالد بن الوليد !

أذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لبطل الاسلام الأول على كرم الله وجهه أن يحطم «هبل» فكان ذلك من أعظم التشريف لريب النبوة ، ثم التفت صلى الله عليه وسلم فرأى سيف الله وفارس الاسلام وأمير جحفل الفتح خالد بن الوليد رضى الله عنه ، وكان قد أعده للمعظائم ورسحه للمحوال ، فجعله في هذا التشريف عدل على ، وهذا أعظم تكريم لفتى مخزوم ، ووجه به في ثلاثين فارساً من أبطال الاسلام إلى «العزى» يحطمها ويمحو آثار عبادتها من

قومه ، وترأى بأسير خالد إلى سدة « العزى » فطافوا بها وواعدوها الفتح بخالد ، ثم جهزها صاحبها دية بن حرمي السلمي سيف صارم علقه عليها ، وتحى عنها مصعدا في الجبل وهو يخالسها النظر ويلشدها منذرا متوعدا :

أيا عز شدى شدة لاشوى لها على خالد ألقى القناع وشمري
ويا عز إن لم تقتلى اليوم حالدا فبؤى بأثم عاجل أو تنصري

إى والله لقد اختارت « عزاك » يا أبا شيبان - وما بها احتيار - أمر أميرك ، فبأت بأثم عاجل ، وحطمتكما خالد تحطيا ، وهو يسخر منك ومنها :

يا عز كفرانك ، لاسبعاك إني رأيت الله قد أهانك

ثم عاد خالد رضى الله عنه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يحمل إليه بشرى الظفر باجتثاث جذر من جذور الوثنية المهينة .

كان فتح مكة من قوى الحوافز على انتشار الدعوة الإسلامية في قبائل العرب بين أودية الجزيرة ، فقد حمل أبساؤها المشعل في أيمانهم ، وقضوا على السيف بشاغلهم ، وانساحوا في الأرض داعين إلى الله تعالى بالوحدة البيرة والبرهان المبين ، فمن أبى واستكبر منحوه السيف لينفذوا الانسانية من شره المستطيرة .

لم يكذب خالد رضى الله عنه بفرغ من بأمرى حتى أرسله النبي صلى الله عليه وسلم أمير سرية من ثلاثمائة وخمسين رجلا من المهاجرين والأنصار إلى بني جذيمة بأسفل مكة من ناحية يلم ، فسار إليهم خالد حتى نزل بماء لهم يقال له « الغميصاء » ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم قد أمره ألا يقتل أحدا إن رأى مسلحا أو سمع أذانا . وهذا يختلف روايات التاريخ في شأن هذه الواقعة مستندا وخبرا كهمدنا بها في كبريات الحوادث ، وهذا من أقوى الأسباب والعلل التي نعملها على التوقف في التسليم إلى هذه الروايات ، وأن نمدد إلى الموازنة والاستخراج فيما نطمئن إليه من الرأي والمذهب .

يقول الديار بكرى في تاريخ الحليس نقلا عن الاكتفاء « لما فتح الله على رسوله مكة بعث السرايا فيها حولها يدعو إلى الله تعالى ، ولم يأمرهم بقتال ، وكان ممن بعث خالد بن الوليد ، وأمره أن يسير بأسفل تهامة داعيا ولم يبعثه مقاتلا ومعه قبائل من العرب ، فوطئوا بني جذيمة بن عامر بن عبد مناة بن كنانة فلما رأه القوم أخذوا السلاح ، فقال خالد : ضعوا السلاح ، فإن الناس قد أسلموا ، فقال رجل منهم يقال له جحدم ويلكم يا بني جذيمة إنه خالد والله ما نعد وصع السلاح إلا الأمر ، وما بعد الأمر إلا ضرب الأعناق ، والله لا أضع سلاحى أبدا ، فأخذ رجال من قومه وقالوا : يا جحدم أتريد أن تسفك دماءنا ؟ إن الناس قد أسلموا

ووضعت الحرب وأمن الناس فلم يزالوا به حتى نزعوا سلاحه ووضع القوم السلاح لقول خالد ، فلما وضعوه أسرم خالد عند ذلك فكتبوا ثم عرضهم على السيف فقتل من قتل منهم ، وقال لهم جندهم حين وضعوا سلاحهم ورأى ما يصنع بهم يا بني جدية ضاع الضرب قد كنت حذرتم ما وقعتم فيه ، فلما انتهى الخبر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع يديه إلى السماء ثم قال : « اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد بن الوليد » وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل انقلت منهم فأناه بالخبر « هل أنكر عليه أحد ؟ » فقال : نعم ، قد أنكر عليه رجل أبيض ربة فنهه خالد فسكت عنه ، وأنكر عليه رجل آخر مضطرب فراجعته فاشتدت مراجعتيها ، فقال عمر بن الخطاب « أما الأول يا رسول الله فابني عبد الله ، وأما الآخر فسالم مولى أبي حذيفة » .

فهذه الرواية تذكر أن القوم استقبلوا خالدًا في أهة الحرب ، آخذى سلاحهم مستعدين للقتال ، ففاوضهم خالد في وضع السلاح وأرشدهم إلى أن الناس قد أسلموا ، أبي عليه رجل منهم وحرص قومه على الإياه فلم يسمعوا له ، بل لم يزالوا به حتى نزعوا سلاحه مع أسلحتهم ، فأمر خالد بهم وقتل من قتل منهم ، وخالفه في قتلهم عبد الله بن عمر ، وسالم مولى أبي حذيفة ويرى النبي صلى الله عليه وسلم إلى الله مما صنع خالد حين بلغه ، ويرى الدين يأخذون بيده الرواية أن حمل السلاح في وجه المسلمين عذر قوي لخالد فيما صنع ، ولا سيما أن نزاع السلاح منهم كان بعد مفاوضة وتحويل ، فهو أقرب إلى احتمال التقية والاستئثار ، ولكن المعترضين لا يقبلون هذا الاعتذار ، ويسندون مذهبهم بإنكار عبد الله بن عمر ، وسالم مولى أبي حذيفة وهما من خيار المهاجرين وأجلائهم ، وبراءة النبي صلى الله عليه وسلم من صنع خالد ، ويمضونه أيضا بما روى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « رأيت كائى لقت لقمه من حيس فالتذذت طعمها فأعرض في حلقى منها شيء حين انتلعتها فأدخل على يده فأنزعه » . فقال أبو بكر رضى الله عنه : هذه سرية من سراياك تمنعها فيأتيك منها بعض ما تحب ، ويكون في بعضها اعتراض ، فتبعت عليا فيسبله ، ثم لما كان من خالد في بني حديجة ما كان دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم على بن أبي طالب ، فقال « يا علي أخرج إلى هؤلاء القوم فانظر في أسرم ، واجمل أمر الحاهلية تحت قدميك » فخرج على حتى جاءهم ومعه مال قد بعث به رسول الله صلى الله عليه وسلم فودى لهم الدماء وما أصيب من الأموال حتى إنه ليدى لهم ميلفة الكلب ، حتى إذا لم يبق شيء من دم ولا مال إلا وداه بقيت منه بقية من المال ، فقال لهم على حين فرغ منه : بقی دم أو مال لم يود لكم ؟ قالوا : لا ، قال : فإني أعطيك هذه البقية من المال احتياطا لرسول الله صلى الله عليه وسلم مما لا يعلم ولا تعلمون ، ففعل ، ثم رجع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبره الخبر ، قال : أصبت وأحسنيت .

والمأذون خالد رضى الله عنه يردون على ذلك بأن فيمن وافق خالدًا من حلة المهاجرين والانصار من لا يقل فقها في الدين وتقديرًا لحوادث عن عبد الله بن عمر وسالم مولى أبي حذيفة ، وبأن يراءة النبي صلى الله عليه وسلم كانت من الخطأ في التعميل بالقتل وعدم التثبت ، لا من أجل أن خالدًا قتل قوما مؤمنين ، وإلا لاقتص منه وعن واقفه ، ولعزله عن الأمرة ، وأما دفع المذبة لبى جذيمة فأما كان من باب الترضية والاحتياط .

ويقول الواقدي في المغازي « ثم مضى خالد بن الوليد الى حي من كنانة بالبارق يقال له بنو جذيمة فوجدهم يصلون صلاة الغداة ، فغضبهم خالد فقال : ما أنتم ؟ قالوا : نحن مسلمون نشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدًا عبده ورسوله ، قال : فتى أسلعتهم إن كنتم صادقين ؟ قالوا : البيلة حين بلغنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كف يده عن أنقى السلاح وقال لا إله إلا الله ، فقلناها وصلينا .

وهذه الرواية تقول إن خالدًا غشى القوم وهم يصلون صلاة الغداة ، وأهم شهدوا شهادة الحق أمامه ، وأن إسلامهم كان ليلة غشيم وأهم سلم لا سلاح معهم ، فبى صريحة في أن القوم مسلمون ليس في إسلامهم شك ، وما كان يجوز قتل أحد منهم دون حد موجب . وسنرى مكانة هذه الرواية الى جانب مثيلاتها من التاريخ حتى يمكن استخراج الحقيقة من بين تلك الروايات المتكاثرة .

صلى ابراهيم عرجونه

نثر ابن الرومي

ابن الرومي شاعر كبير ، ولولا أنه كان كثير المصائب لا كثر الناس من التمثل لشعره ، ولطارت قصائده الى كل صقع . على أنه من أشهر من كتب الادباء عنهم واستشهدوا لشعرهم . من منشوره ما كتبه الى الوزير عبيد الله بن سليمان في يوم عيد :

أخبرتني العلة عن الوزير أعزه الله ، حضرت بالدعاء في كتابي لينوب عني ، ويعمر ما أخلته العوائق مني ، وأنا أسأل الله تعالى أن يجعل هذا العيد أعظم الأعياد السالفة بركة على الوزير ، ودون الأعياد المستقبلية فيما يحب ويحب له ، ويقبل ما توسل به الى مرضاته ، ويضاعف الاحسان اليه على الاحسان منه ، ويمنعه بصحة النعمة ، ولباس العافية ، ولا يره في مسرة نقصا ، ولا يقطع عنه مزيدا ، ويجعلني من كل حوه فداؤه ، ويصرف عيون الغير عنه ، وعن حظي منه . وكتب الى خليل :

« ذن الله في شفائك ، وتلقى داءك بدوائك ، ومسح بيد العافية عليك ، ووجه وفد السلامة اليك ، وحمل طلتك ماحية لذنوبك ، مضاعفة لثوابك .

الاستاذ الامام وتفسير القرآن

في مناسبة الاحتفال بإحياء ذكره

١ - مقصد الشيخ محمد عبده من تفسير القرآن هو « فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس الى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة ». وفهم القرآن واجب على جميع المسلمين دون نظر الى ثقافتهم وأجناسهم وأوطانهم . ولكن لما كان القرآن كتابا عربيا ، فلا سبيل الى فهم معناه الصحيح إلا بالتكهن من اللغة العربية « وذلك يحصل بممارسة الكلام البليغ ، ومزاوئته مع التنطق لسكته ومحاسنه ، والوقوف على مراد المتكلم منه » .

٢ - ولكن منهج محمد عبده في التفسير مخالف لماهج سابقه . ذلك أن الاستاذ الامام لما كان لا يعبئ إلا فهم روح القرآن ، والوقوف على معانيه العامة ، دون التمسك بحرفية الكتاب ، لذلك نراه ممتنبا منذ البداية بالتوسع فيما أغفله أو قصر فيه المفسرون ، والاختصار فيما يزوا فيه من مباحث الالفاظ والإعراب ومكت البسالة ، وفي الروايات التي لا تدل الآيات عليها ولا تتوقف على فهمها .

وكذلك عرض محمد عبده عن طريقة بعض المفسرين وهي لا تخرج عن مجرد الاطلاع على ما قاله العلماء في كتب التفسير - على ما في كلامهم من اختلاف يشهده القرآن - والإكثار من الأقوال ، واختراع الوجوه في التأويل ، والإغراب والابعاد عن مقاصد التنزيل . ولأمثال هؤلاء يقول محمد عبده : « إن الله تعالى لا يسألنا يوم القيامة عن أقوال الناس وما فهموه ، وإنما يسألنا عن كتابه الذي أنزله لإرشادنا وهدايئنا ، وعن سنة نبيه الذي بين ما نزل إلينا ، يسألنا هل بلغتم الرسالة ؟ هل تدبرتم ما ملغتم ؟ هل عقلتم ما منه نهيتم وما به أمرتم ؟ » .

ولا يريد محمد عبده بفهم القرآن ذلك « الفهم المأخوذ بالتسليم الأعمى من الكتب أحدا جاء » لم يصحبه « ذوق سليم تصبیه أساليب القرآن بمحاثها وعملكه ، واعظه فتشغله عما بين يديه مما سواه » . وإنما الفهم الذي يدعو الاستاذ الامام اليه هو ما يكون عن ذلك الذوق وما يتبعه من لطف الوجدان ودقة الشعور اللذين هما « مدار الثقل والتأثر والفهم والتدبر » .

ولقد سمى محمد عبده إلى تخليص تفسيره من جميع المسائل التي كثر الخلاف عليها بين المفسرين ؛ نراه في دروسه يدار الافتاء بقرر غير مرة أن من المسير عليه أن يتصور وجود خلافات أساسية بين أصحاب التفسير ما دام القصد والمعنى العام من الآيات القرآنية ظاهرين في أغلب الأحيان .

ولما كان مقصود الاستاذ الامام أن يفسر القرآن تفسيراً يوافق المعاني المستعملة في عصر التنزيل ، أي يوافق المعاني التي كانت تخطر ببال الصحابة حين كانوا يسمعون لغة القرآن ، فقد نصح بأن يؤخذ القرآن جملة لا أن يفسر جزءاً . وبالجملة كان عهد عبده يرى أن التماس الوحدة الجوهرية ، وراء الاختلاف الظاهر ، وبعبارة أخرى أن تفسير القرآن بالقرآن نفسه ، لا بالرأى والظن ، هو المهمة الأولى لكل تفسير صحيح .

وقد يطبق عهد عبده على تفسير القرآن القاعدة الديكارتية ، قاعدة البدهاية ، فكثيراً ما نسمع موصياً بالآ نصديق إلا ما ورد بصفة واضحة صريحة ، وألا نترك قط خيراً قطعياً لناخذ نخرط ظني فإن الخبر القطعي هو الذي يوجب اليقين ، وهو لا يصح أن يكون برأى جماعة أو برأى آخرين . « لقد التواتر هو ما نراه في القرآن ، أمره طبقة عن طبقة يؤمن تواتر كل منها على الكذب ، إلى أن وصل إليك لا تنكره فرقة من فرق المسلمين فاطبه » . فثلاً يرى بعض المفسرين أن لفظ « الكوثر » الوارد في سورة الكوثر هو اسم لنهر في الجنة ، وأن الله مسح النبي ذلك النهر . لكن المفسر المصري ينكر ذلك ، ويرى أن الكوثر هنا إنما يفيد ذلك الخير العظيم الذي أسبغ الله على الإنسانية ، وهو الرسالة . أما أحاديث النهر فإنها وإن كثرت لا ترتفع إلى مرتبة اليقين . « فلا يصدق عليها اسم المتواتر ، خصوصاً وأنه يظن بالرواة سهولة التصديق في مثل هذا الخبر لما فيه من غرابة الكرامة وجمال الوصف ، فيسهل على كل راو الميل إلى تصديق ما يقال له . وهذا يخل بشرط التواتر ، لأن أول شرط فيه ألا يكون في الطبقات رائحة التشيع للمروى » . ذلك أن شرط صحة الخبر هو ألا يتضمن شيئاً يحس « التنزيه » ولطالما نهض الشيخ محمد عبده معارصاً تأويلات الظاهرية والمشبهة الذين كانوا يفسرون النصوص الدينية تفسيرات حرفية مادية . نراه أولاً في « الحاشية على شرح العقائد المضنية » يترع زعة عقلية صريحة في التأويل ، وينتهي به الأمر في « رسالة التوحيد » إلى التصريح بأننا إذا وجدنا أنفسنا بإزاء نص يوم ظاهره شيئاً من التشبيه فيجب على كل حال أن نفسره متجنبين المعنى الظاهر ، وعلينا أن نملك أحد طريقين :

فأما أن نقوض الأمر إلى الله في معرفة معنى النص ، وهذا يفيد التوقف عن التأويل مع الاعتقاد بأن المعنى الظاهر ليس هو المقصود ، وإما أن نقوله تأويلاً يستند على قرائن مقبولة . وطبعي أن يجرى التأويل وفقاً لقواعد اللغة وأحكامها ، فإن استعمال اللغة لا ينحصر في الحقيقة ، ولئن انحصر فيها فوضع اللغة لا نزاع في الوجودات نكنهها الحقيقي » .

هنا نحن نرى الانحياز العقلي عند الشيخ محمد عبده وقد اتصلت به نزعات برجماتية ، فخلعت من تفسيره تبريراً للعبد القائل بأن ديننا عمشوا بالغراطات والترهات لا يمكن أن يعيش

في قلب وحل ذى عقل مستدير . وإذن فلا يمكن أن يحتوى القرآن على ما يستحيل عند العقل الصريح ؛ ولكي لا يناقض الاسلام صريح العقل يلزم أن يكون هناك تأويل صحيح لا يراعى إلا الدليل القطعى ، أو الأحاديث الصحيحة ، لا الطمول الشخصية ، والميول الحزبية .

ويلوم الأستاذ الامام بعض قدماء المفسرين إذ يدخلون في تأويلاتهم أوصافاً ونظرات بعيدة عن روح الاسلام . و « يكبرون الوصف ويخترعون ما يشاءون بأوهامهم فيما لا يراه الناس وإن كانوا لا يملكونه » ، و « يحترثون على الغيب فيذكرون من شؤونه ما استأثر الله بعلمه ، ثم لا يكفهم ذلك حتى يخترعوا من الأحاديث ما يسد أوهامهم ، ويفسون الى السلف ما يظنون أنه يقوى مزاعمهم » .

يرجع الكثير من التفسيرات التقليدية الى رواية من اليهود أو من ملاحدة المرس أو ممن اعتنقوا الاسلام من الصابري واليهود .

ويرى محمد عبده أن روايات مصدرها أمثال هؤلاء لابد أن تكون متهمة . ويحب أيضاً أن يرناب بما يدلى به بعض المفسرين من آراء شخصية عن مسائل يشتم فيها الهوى والتعصب للرأى ، كسأله الشفاعة وتكريم بيت النبوة .

من مادة بعض المفسرين أن يطسوا في الكلام عن الأماكن والأشخاص الواردة في القرآن بصورة مبهمه . ولكننا نرى أن من القواعد المبهجة التي ترسمها محمد عبده في التفسير ألا يتجاوز في شرحه ما يحتمله مضمون النصوص . مثال ذلك أنه في تفسير سورة النقرة آية ٥٨ : « وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية فكلوا منها حيث شئتم رغداً . » تراه يقرر السكوت عن تعيين القرية كما سكت عنها القرآن ؛ وكذلك آية « فأزلبنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء » تراه يقول : « ونسكت عن تعيين نوع ذلك الرجز كما هو شأننا في كل ما أهمه القرآن » . وليس لما ذكره المفسرون من تفصيلات وتدفقات أهمية عملية ، فصلا عن أنهم على الرغم مما بدلوا من جهود لم يستطيعوا أن يلقوا ضوءاً كثيراً يعين على فهم الآيات القرآنية . وكذلك يمرض محمد عبده لقوله تعالى في سورة عبس آية ٣١ « وفاكهة وأبا » فيذكر قول عمر بن الخطاب حين سئل عن معنى « أبا » هنا فقال « اتبعوا ما بين لكم من هذا الكتاب وما لا فدهوه » . ويطلق الشيخ عبده على ذلك بقوله : « إن هذا لا يعنى أن عمر بن الخطاب » ينهى عن تتبع معاني القرآن والبحث عن مشكلاته » ولكنه يريد أن يعلمنا أن واجبنا من حيث أننا مؤمنون إنما هو فهم جملة المعنى لا الوقوف عند الالفاظ وجعلها شغلاً شاغلاً .

نجد في عنوان بعض سور القرآن أو في أوائل الآيات حروفاً تختلف المفسرون في فهم معانيها ودلالاتها . مثال ذلك أننا نجد أول سورة ٢ الحروف « الم » . ومحمد عبده يرى أن هذه الحروف وأشباهاها هي أسماء للسور التي توجد فيها . فإذا تساونا عن سبب الاختلاف

بين الحروف « الم » وبين الحروف « ال م من » مثلاً أجابنا محمد عبده بأنه لا علم لنا بذلك ولا أهمية لمعرفتنا به . ومهما يكن الأمر فيجب أن يكون موقفنا من هذا المركب موقف صحابة النبي وتابعيه ، « وليس من الدين في شيء أن يتنطع منقطع فيخترع ما يشاء من الملل التي قلما يسلم مخترعها من الزلل »

هذا الطابع البرجماتي لمهج محمد عبده في التفسير ظاهر حلي ؛ ففى أكثر من موضع رأينا المفتى ينه إلى أن الواجب علينا أن نعتقد ما ورد في القرآن مادام لا يؤدي إلى شيء مخالف للعقل ، وعينياً ألا نسترسل مع بعض المفسرين في أهوائهم ونشدقهم بتصريف الالتاظ وتأويلها وتحميلها مالا يحتمله . وتفسير محمد عبده حافل بالأمانة التي توضع هذه النزعة . نذكر منها تفسيراته البسيطة المقنونة للحنه والبار ، ولتنفخ في الصور ، وللوح المحفوظ ، ولله حنف المدسورة ، وللحافظين الكاتبين ، وما إلى ذلك .

الركنور همامه اصبح

مدرس الفلسفة بكلية الآداب

كلمات في البلاغة

قال الأعرابي البلاغة التقرب من المعيد ، والتباعد من الكلمة ، والدلالة بقليل على كثير . وقال عبد الحميد بن يحيى البلاغة تقرير المعنى في الافهام ، من أقرب وجوه الكلام . وقال عبد الله بن المنذر وهو من الأسرة العباسية وقد تولى الخلافة : البلاغة البلوغ إلى المعنى ، ولم يطل سفر الكلام .

وقال إبراهيم بن الامام : يكفى من البلاغة أن لا يثوق السامع من سوء إلهام الناطق ، ولا يثوق الناطق من سوء فهم السامع .

وقال المتأبى : الملاءمة مد الكلام بمماهيه إذا قصر ، وحسن التأليف إذا طال . وهذا من أحسن ما عرفت به البلاغة .

وقال أهرابي البلاغة إيجاز في غير عجز ، وإطباب في غير خطل . وهذا أيضاً من أفضل وجوه البيان من البلاغة .

وسئل بلغاء الأجاب عن البلاغة عندهم ، فقال اليوناني : هي تصحيح الأقسام ، واختيار الكلام .

وقال الرومى : هي حسن الاقتضاب عند البداهة ، والفرارة يوم الاطالة .

وقال الهندي : هي وضوح الدلالة ، وانتهاز الفرصة ، وحسن الإشارة .

وقال الفارسي : هي معرفة الفصل من الوصل .

وقال الروماني : هي إيصال المعنى إلى القلب ، في حسن صورة من اللفظ .

يقول : ولعل هذا أحسن تعريف للبلاغة .

أصول نظرية المعرفة عند الفارابي الاتصال بالعقل الفعال

إذا كان الفارابي أميناً إلى حد ما في نقل ما ذكره المعلم الأول من انقسام العقل إلى منفعل وفعال ، ثم الكلام عن خلود العقل الفعال وفساد المنفعل ، ومفارقة العقل ، فإن الفارابي لم يكن متفقاً مع أرسطو في الرأي عن وحدة العقل والاتصال ، شأنه في ذلك شأن سائر المفسرين لرحيم المشائين .

واتصال عقولنا بالعقل الفعال يفرض حتماً وجود العقل الفعال خارج العقول الانسانية من جهة ، ثم سعى العقول الانسانية للاتصال به من جهة أخرى .

وبمجموع هذين الرأيين منقول عن الأفلاطونية الحديثة ، وعن الاسكندر الأفروديسي . لأن الرأي القائل بالقبض والاتصال كلاهما بعيد عن فلسفة المشائين وعن نصوص أرسطو والقول بالاتصال يتلاءم كل الملاءمة مع الفلسفة العامة للفارابي التي لا بد من فهمها أولاً لفهم المسائل الجزئية التي تعرض بعد ذلك . وكل فيلسوف مذهب عام ، كامل البناء ، ترتب فيه مسائل الوجود في انسجام .

وإذا أردت أن تشهد البناء الكامل لمذهب الفارابي في الفلسفة ، فعليك أن تقرأ كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » التي بدأها بالقول في الله وصفاته وأنه سبب الموجودات ، ثم انتقل إلى الكلام عن الملائكة وضرورة الاعتقاد فيها ، والأجرام السماوية وتدير الأفعلاك ، ثم انتقل إلى الأجسام الهيولانية ، والمادة والصورة وفي ترتيب الموجودات الأرضية حتى يصل إلى الإنسان وهو أشرفها وأرقاها . ثم يتحدث عن قوى النفس والعقل والتخيل والرؤيا الصادقة والوحي ، ويختتم كلامه برأيه في المجتمع والمدينة الفاضلة وشروطها .

هذا التصوير السريع لمذهب الفارابي ضروري لسببين : الأول لأن العقل يصدر عن الله وهو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها « (١) » والثاني أن الله هو الغاية التي يجب أن يتطلع كل إنسان لمعرفته . ومعرفتنا له تعالى لا تتم بالمادة ووسائلها ، بل بالروح أو العقل ، وكلما اتحد الإنسان عن علائق المادة اقترب من الله . وهذا هو أول طريق للاتصال « إذ كلما قربت جواهرنا منه كلما تصورناه أتم وأيقن وأصدق . وذلك أما كلما كنا أقرب إلى مفارقة المادة كان تصورنا له أتم ، وإنما نصير أقرب إليه بأن نصير عقلاً بالفعل . وإذا فارقنا المادة على التمام بصير المعقول منه في أنفسنا أكل ما يكون » . (٢)

هذا الكلام السابق شديد الشبه بكلام الصوفية . والفارابي صوفي حقا في كثير من مواضع كتبه ، خصوصا في فصوص الحكم وعيون المسائل ، حيث يستعمل اصطلاحات المتصوفة ولغتهم وطريقتهم في الأداء والتفكير . وقد مر بنا عند ذكر حياته أنه لما ذهب الى سيف الدولة أقام عنده بزي التصوف .

وأول المدعات عنه تعالى شيء واحد بالعدد هو العقل الأول ، وعنه العقل الثاني والعقل الأعلى . ويحصل عن العقل الثاني عقل آخر وفلك آخر تحت الفلك الأعلى . . . الى أن تنتهي العقول الى عقل فعال مجرد عن المادة ، وهناك يتم عدد الافلاك . . . وهذه العقول مختلفة الأنواع كل واحد منها نوع على حدة . والعقل الأخير منها سبب وجوده النفس الأرضية (١) فالعقل الفعال ، أو العقل المباشر في اصطلاح فلاسفة العرب ، هو سبب وجود النفس الأرضية ، ولا يكون ذلك إلا عند ظهور البدن . فالعقل الفعال « جوهر أحدي » وهو الانسان على الحقيقة ، وله قوى تلبت منه في الأعضاء . وظهوره من واهب الصور يكون عند ظهور الشيء الصالح لقبوله ، وهو البدن « (٢)

والفارابي يحيل العقل جزءا من النفس ، وقد يتكلم عن النفس ، وهو يقصد العقل من طريق إطلاق المصام على الخالص . قال : « النفس الانسانية إنما تعقل ذاتها ، لأنها مجردة والنفس الحيوانية غير مجردة فلا تعقل ذاتها » وقال في موضع آخر : « النفوس الانسانية إذا أخذت من القوة الخيالية مبادئ علومها حتى لا تحتاج في شيء مما تحاول معرفته الى أخذ مبادئ من القوة الخيالية تكون قد استشكلت . وإذا فارت كانت متخصصة الاستعداد لقبول فيض العقل الفعال » (٣) .

والقول بالفيض ومعنوية النفس للبدن ينصرف إلى مذهبين : الأول وجود النفس قبل البدن مما يحمل على الاعتقاد بقدمها ، وهذا يناق الدين كما هو معروف ، والثاني التناسخ ، وهو مخالف للمقائد الاسلامية أيضا . لهذا يادر الفارابي مني هذين الرأيين قائلا : « ولا يجوز وجود النفس قبل البدن كما قال أفلاطون ، ولا يجوز انتقال النفس من جسد إلى جسد كما يقول التناسخيون » (٤)

وقد ذكرنا في المقالات السابقة كيف يتم فعل العقل الفعال إذ منزلته كالشمس من البصر ، « فكما أن الشمس هي التي تحمل العين بصيرا بالفضل ، والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطيه من الضياء ، كذلك العقل الفعال هو الذي حمل العقل الذي بالقوة عقلا بالفعل » (٥)

(١) ميون المسائل ص ٢٥ (٢) عيون المسائل ٣٠ (٣) التلخيصات ص ١٢ ، ١٣
(٤) عيون المسائل ص ٣٠ (٥) مثالة العقل ص ١٤

هذا مأخوذ عن أرسطو كما سبق أن ذكرنا . ولكن أين رأى الفارابي في الاتصال ؟ رأى الفارابي موجز أشد الإيجاز ، ولم يصرح بالاتصال كما صرح بالفيض . وفي ذلك يقول : « إن النفس المطمئنة كمالها عرفان الحق الأول بأدراكها ، فمرادها للحق الأول وهي بريئة قدسية على ما يتعلل لها هو اللذة القصوى . كل مدرك متشبه من جهة مما يدركه تشبه التقبل والاتصال . والنفس المطمئنة تتخالط معنى من اللذة الحقيقية على ضرب من الاتصال فترى الحق وتبطل من ذاتها » (١)

على أني نحو يكون هذا الضرب من الاتصال ؟ لا يستطيع أن نجد عند الفارابي جواباً شافياً . ولكن لعلنا نلتصم من ذلك شيئاً فيما ذكره عن الرؤيا والوحي .

والوحي والرؤيا من خصائص المتخيلة . ذلك « أن القوة المتخيلة إذا كانت في الإنسان ما فورة كاملة حداً ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا أخذت منها القوة الساطقة ، بل كان فيها ، مع اشتغالها بهذين ، فصل كثير تفعل به أيضاً أفعالها التي تخصها » (٢) ثم قال : « ولا يمنع أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال ، فيقبل في يقظته عن العقل الأعمال الجزئية الحاضرة والمستقبلة أو محاليتها من المحسوسات ، ويقبل محاليتها المعقولات المارقة وسائر المحرورات الشريفة ويراهما ، فيكون له ما قبله من المعقولات بقوة الأشياء الالهية » (٣)

فشرط الوحي قوة الخيلة وتوسط العقل الفعال « فيكون ما يفيض من الله إلى العقل الفعال ، يفيض العقل الفعال إلى عقله المنفصل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قسوته المتخيلة . فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفصل حكماً فيلسوفاً ومتعللاً على التمام . وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون ومخبراً بما هو . لأن . وهذا الإنسان هو في أكل مراتب الإنسانية . . . وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال على الوجه الذي قلنا » (٤)

ولكنك إذا بحثت عن هذا الوجه الذي يذكره الفارابي للاتحاد ، أو ذلك الضرب من الاتصال ، لم نمثر له على أثره ؟

دكتور

أحمد فتوة الإصطفي

(١) خصوص الحكم ص ٣٥ (٢) آراء أهل الدية ص ٧٤

(٣) ص ٧٥ (٤) ص ٨٦

الاشاعرة والمنطق الارسطي

يجزم الاستاذ النشار المدرس بحاممة فاروق الاول بأن الاشاعرة خرجوا على مبدأ عدم اجتماع القيصين ، وذكر على ذلك شاهدين استنبطهما الاستاذ من مناهج الاشاعرة في بعض أبحاثهم الكلامية ؛ أما الشاهد الاول وهو في قولهم إن قدرته تعالى تتناول الممكن والمحال الخ فقد نافشناه في المقال السابق ، وانتهينا الى أن القدرة إنما تتناول الممكن فقط ، وأن هذا هو صريح كلام الاشاعرة .

أما الشاهد الثاني ، وهو موضوع مقالنا الثاني ؛ فهو في منهج الاشاعرة في نفي الحال ، وقبل أن سافس الاستاذ في استنباطه من هذا المنهج خروج الاشاعرة على مبدأ عدم اجتماع القيصين نبسط بحث الحال ورأى الباحثين فيه ، وما يدوا به آراءهم من حجج ليتبين في جلاء مبلغ توفيق الاستاذ في استنباطه .

فاز نزاع بين المتكلمين حول هذه المسألة : أليس هناك إلا الوجود والمعدم ؛ فالشيء إما موجود أو معدوم ، أم هناك وجود وعدم ، ولا وجود ولا عدم ، أي واسطة بينهما تسمى في عرفهم حالا ؛ فالشيء إما موجود أو معدوم ، أو ليس بموجود ولا معدوم ؟ .

ذهب جمهور المتكلمين الى الاول ، ولم يشذ عن هذه الجبهة في القول بالثاني إلا أبو هاشم من المعتزلة . بل هو أول من قال بالحال ، والقاصي وإمام الحرمين من أهل السنة ، إلا أن الامام رجع أخيرا الى رأي الجمهور .

جزم الجمهور ببطلان المذهب الثلاثي ، واستند في إبطاله الى الضرورة ، قالوا في بيان ذلك : إن الموجود هو ماله تحقق ، والمعدوم ما ليس له ذلك ، ولا واسطة بين النفي والاثبات في شيء من المفاهيم ؛ فأي مفهوم إما ناس وموجود ، وإما منق ومعدوم ، وقضية انتفاء الوسط بين المنق والناثبات قضية قامت على حقيقتها الضرورة والاتفاق ؛ فمن يزعم واسطة بينهما فقد سفسط سفسطة باطلة بالضرورة والاتفاق .

نعم لو أراد انحجاب المذهب الثلاثي بالموجود والمعدوم معنى آخر سوى هذا المعنى الذي يدور حول التحقق وعدمه لحسب ، كأن يريدوا بالموجود ماله تحقق أصالة ، وبالمعدوم ما لا تحقق له أصلا ، لا استطعنا أن نقبل قسما ثالثا وسطا بين الموجود والمعدوم هو ماله تحقق تبعا وعندئذ لا يكون النزاع بينا وبين الثلاثيين نزاعا معنويا يتحد فيه موضوع النزاع بين المتخاصمين ، بل نزاع في اللفظ والمعبارة ؛ فأنا نقول : الشيء إما موجود أي له تحقق ، وإما معدوم أي لا تحقق له ، ولا يمكن أن يتصور قسم آخر وراء هذين القسمين .

وهم يقولون: الشيء إما موجود أى له تحقق أصالة ، وإما معدوم أى لا تحقق له أصلا ، لا أصالة ولا تبعا ، وإذا فإمكان أن يكون هناك قسم آخر وهو ماله تحقق تبعا .

هذه فقرة أول من كلام الأشاعرة في بحث الحال ، تنادى في صراحة ساغرة أنهم استدلوا في نفي الحال على مبدئى عدم اجتماع التقيصين وعدم ارتفاعهما ، وقد تمثل ذلك في قولهم : إن الموجود هو المتحقق والمعدوم هو الذى لا تحقق له ؛ فالشيء إما موجود وإما معدوم ، ولا يمكن أن يكون وسط بينهما .

لم يقتنع جمهور الأشاعرة بهذين المبدئيين كنتيجة لبحث وتمكير ، بل دفعهم الى الايمان بهما ضرورة العقل وبدايته ، حتى لقد تأولوا دعوى المنتهين للحال بما يحملهم بنائى عن إنكار هذين المبدئيين ، واستبعدوا أن يؤول أمرهم في هذا البحث إلى إنكارهم لها .

استدل أصحاب المذهب الثلاثى بأن الوجود ليس موجودا ولا كان متصفا بوجود آخر ، وهذا الوجود الآخر موجود أيضا ، فيكون متصفا بوجود ثالث وهكذا ، وتتسلسل لوجودات لا إلى نهاية وهو محال . وكما أن الوجود ليس بموجود لما رأيته من التسلسل ، كذلك ليس بمعدوم وإلا انصف الشيء تنقيضه ، وهو محال لما فيه من اجتماع التقيصين .

هذا الاستدلال كما ترى يدور حول لزوم التسلسل واجتماع التقيصين ، إذا افترسا انتفاء الحال وألبتة من القول بالحال فرارا من هذين المحالين .

اضطر الأشاعرة أن يناقشوا هذا الاستدلال ، أو بصارة أخرى أن يبينوا أن افتراض انتفاء الحال لا يلزمه شيء من هذين المحالين ، فلا تسلسل ولا اجتماع للتقيصين هناك .

قالوا : أولا نختار أن الوجود موجود ، لكنه ليس موجودا بوجود رائد عليه حتى يكون تسلسل ، بل موجود بنفسه . فإن قلت فهم يتميز الوجود إدا عن سائر الموجودات ؟ قلنا يتميز بأن وجوده ليس زائدا على ذاته بخلاف سائر الموجودات .

وثانيا نختار أن الوجود معدوم ، وانصاف الشيء تنقيضه لا يمتنع مطلقا ، بل إذا كان الانصاف بطريق حمل المواظاة مثلا متعارفا مثل أن يقال الوجود عدم أو الموجود معدوم ، أما إذا كان بطريق النسبة والاشتقاق مثل أن الوجود ذو عدم ، فلا يمتنع ؛ فإن كل صفة قائمة بشيء فرد من أفراد تنقيضه كالسواد القائم بالجسم ، فأه لا جسم الذى هو تنقيض الجسم مع أن الجسم متصف به ؛ فإذا ما قلنا الجسم أسود فقد قلنا الجسم ذو لاجسم أى ذو سواد هو لا جسم ، فإذا لا يمتنع أن يقال الوجود معدوم أى ذو عدم أو ذو لا وجود .

هذه هي الفقرة الثانية من كلام الأشاعرة في هذا البحث ، وهي موضع استنباط الاستاذ الزم نزار أن الأشاعرة مجبورون اجتماع التقيصين حيث جوزوا أن يكون الوجود معدوما فقد اجتمع الوجود والمعدم .

ونحن نقول هذا استنباط غير موفق، وخصوصتنا مع الأستاذ في استنباطه هذا تستدعي الكلام في ناحيتين : الناحية الأولى متى يكون اجتماع التقيضين محالاً ؟

إنما يكون اجتماع التقيضين محالاً إذا وردا على محل وموضوع واحد، ألا ترى أن القيام وسلبه إنما يجتمعان إذا خلا على موضوع واحد كأن نقول : محمد قائم، محمد ليس بقائم. أما إذا اختلف موضوعهما، كعمر قائم، بكر ليس بقائم، فلا محالة في ذلك، وهذا من البديهيات الأولية التي اتفق الناس عليها من يوم أن كان إسان وفكر، وهذا هو منطق أرسطو يقرر ذلك في باب التناقض حيث يقول : إنما يتحقق التناقض بين التقيضين وتكون إحداها صادقة والآخرى كاذبة ولا يمكن أن يجتمعا على الصدق إذا كان الموضوع واحد، فإذا ماقلت : محمد كاتب، محمد ليس بكاتب، مع ملاحظة باقي الوحدات كوحدة الزمان والمكان الخ، كان هناك تناقض يحل أن يجتمع التقيضتان على الصدق، بل يجب أن تكون إحداها صادقة والآخرى كاذبة، أما إذا اختلف موضوع التقيضين كمحمد كاتب ومكر ليس بكاتب فلا تناقض بينهما ويصح أن يجتمعا على الصدق.

الناحية الثانية : إذا تبين أن اجتماع التقيضين إنما يكون محالاً إذا تواردا على محل واحد، فنقول : إذا حمل أحد التقيضين على الآخر كالوجود معدوم أو لا وجود، فهل يقتضي هذا الحمل توارد التقيضين على محل واحد فيكون هذا الحمل متصفاً لاجتماعهما في محل واحد فيكون محالاً، أم لا يقتضي ذلك فلا محالة هناك ؟

أجاب الإشاعة عن هذا التساؤل فقالوا : الحمل أنواع ثلاثة، نوع منها يلتقي فيه هوان الموضوع والمحمول في محل واحد مثل (الوجود عدم) بمعنى أن حقيقة الوجود نفس العدم والموجود معدوم، فانه في الأول قد اتحد العدم بالوجود، وفي الثاني انحد فيه ما صدق الموجود والمعدوم، ويسمى هذا الحمل حمل المواطة المتعارف، ولا شك أن حمل أحد التقيضين على الآخر هذا الحمل باطل لما فيه من اجتماع التقيضين في محل واحد. ونوماً لا يلتقي فيها الموضوع والمحمول على شيء واحد، بل ما صدق عليه الموضوع غير ما صدق عليه المحمول، مثال الأول منهما (اللامعلوم معلوم) ففي هذا المثال لم يتوارد الموضوع والمحمول على شيء واحد، فإن اللامعلوم معنى سلبي كلي يصدق على كل مجهول من المجاهيل، والمعلوم معنى إيجابي حكم به على ذلك المعنى السلبي لا على أفراد ذلك المعنى السلبي، فاللامعلوم إنما يصدق على كل مجهول، والمعلوم إنما يصدق على هذا المعنى السلبي، فلم يتحد ما ورد عليه المعلوم وما ورد عليه اللامعلوم، ويسمى هذا الحمل الحمل الغير المتعارف. ومثال الثاني الجسم سواد أي ذو سواد أي أسود، ترى في هذا المثال أن ما صدق عليه السواد غير ما صدق عليه الجسم فلم يتوارد الموضوع والمحمول على شيء واحد، ومن ثم اضطرونا إلى تأويل سواد بذى سواد، ويسمى هذا الحمل حمل النسبة والاشتقاق، فإذا كان حمل أحد التقيضين على الآخر كحمل العدم

أو الوجود على الوجود من محل النسبة والاشتقاق كالوجود ذو لا وجود ذو عدم أى معدوم لم يكن الموضوع والمحمول واردين على محل واحد . فان قلت فما محل الوجود وما محل العدم ؟ قلنا إذا حكمنا بأن الوجود ذو عدم فعناه أن الوجود في تحققه ليس محتاجا إلى صفة أخرى من الوجود تقوم به وتحققه خارجا على نمط تحقق الجسم خارجا فانه يحتاج في هذا التحقق إلى صفة الوجود تقوم به حتى يتحقق خارجا .

فالوجود ذو عدم أو معدوم لا يراد به أن حقيقة الوجود منفية حتى يجتمع التقيضان في شيء واحد ، بل أنه ليس له في تحققه صفة أخرى من الوجود ، فالعدم الذي وقع محمولا في هذه القضية راجع إلى تلك الصفة التي يستغنى الوجود عنها في تحققه . نجد هذا المعنى واضحا في قولنا الوجود ذو لا وجود فأن معناه أن الوجود في تحققه خارجا ليس متصفا بوجود آخر . وقد أتى الأشاعرة بمثال يوضح هذا المعنى قالوا إذا حكمنا بأن الجسم أسود فعناه أن الجسم ذو سواد ولا شك أن السواد لا جسم ، فإذا الجسم أسود مساو لقولنا الجسم ذو لا جسم أى ذو سواد هو لا جسم ، فقد جمعنا في هذا المثال بين الجسم والاجسم لكن لا جسم ليس واردا على الجسم بل على السواد المحمول على الجسم فلم ينوارد الجسم والاجسم على شيء واحد فلم يجتمع التقيضان على محل واحد حتى يكون محالا .

والخلاصة أن متبني الحال ظنوا أن قولنا الوجود معدوم فيه احتجاج التقيضين في محل واحد ودا محال . والأشاعرة قالوا حل العدم على الوجود ليس محل المواطة المتعارف بل محل نسبة واشتقاق ، وفيه لا يراد المحمول على ما يرد عليه الموضوع كما بينا فلم يجتمع الوجود والعدم على محل واحد . فاعزاه الأستاذ البشار اسقنباطا إلى الأشاعرة من أنهم يجوزون احتجاج التقيضين اجتماعا محالا عزو غير صحيح ؟

محمد يوسف الشنج

المدرس بكلية أصول الدين

صفة الفضلاء

قال أبو علي الحاتمي : ما أحسن أبيانا نفسها أبو عمر المطرر غلام ثعلب .

تخاطم للحلم صفا عن الخنا	وخرما عن الفحشاء عند التهاور
ومرضى إذا لا قوا حياء وعفة	وعند الحروب كالليوث الخواور
لهم عز إنصاف وعز تواضع	بهم ولهم دلت رثاقب العشائر
كان بهم وصفا يخافون عاره	وليس بهم إلا اتقاء المعاصر

القلب في العربية

- ٣ -

القلب في الكلمة:

القلب في الكلمة كثير في العربية ، وهو جار في العامية ، فيقولون : أنارب في أرانب ، ويقولون : المقات في المقاتة ، وقرح في معنى ونب وهو في العربية قرح ، وأكس في كأن ، وجوز في زوج ، ويقول بعضهم في جاء إجى بالقلب والامالة .
وقد يجرى القلب فيما يجرى مجرى الكلمة نحو : رحلى في لمرى ، على قوم أن لام الابتداء أصبحت من بنية الكلمة .

سبب القلب :

وسببه - كما سلف - السهو والغفلة ، فإذا استمر عليه اللسان وتويع القائل مضى في اللفظ وكان منها كالأصل يشكلم به في حال اليقظة والتنبه ، وإلا أهمل وكان على قائله أن يعدل عنه ويرجع الى الصواب .

الأصل والفرع في التصرف :

قد يبقى الفرع ناقصا لبعض الشيء عن أصله فلا ينصرف تصرفه ، بل يظل الأصل بجانبه له الفضل والفوق في التصريف ؛ وقد يستوفى الفرع تصاريفه فيغنى عن أصله ويصبح لسان قبيل من العرب ، وقد يجمع المتكلم بين طرفي القلب ، كما قال الحارث بن خالد الخزومي :

سَرَّ الخَولُ فما شَأونكَ تَقَرَّةً ولقد أراك تُشاه بالاعلان [١]

يقال شَاءَ وشاءه أى أحزنه - وهما فيما أظن مبدلان من سَاءَ وساءه - وتقرَّة أى شيئاً ، يقال ما أثابه تَقَرَّةً ، ولا يستعمل إلا في النفي . فشاه في مقلوب من شَأَى ، والدليل على ذلك أنهم لم يقولوا شَاءَ فى شوءاً . وقد قال ابن الأعرابي ما لفتان . ورد عليه ابن سيده وقال إنه لم يكن محوياً فيضطط مثل هذا . وقد تأثر أبو عبيد ابن الأعرابي فجعلها لفتين كما في المزهر . والمثال الصحيح لما ورد فيه الاقتان قول الشاعر :

أَلَمَّا بَشَّرَ لِي أَنَّ تَجَلَّى عَمَائِي وَأَقْصَرَ عَلَى لَيْلِي ؟ بَلَى قَدْ أَتَى لِيَا

(١) يقول سرت الخول - وهى الابل عليها النساء - فما هيمن شوقك ، وكثرت ذلك يبيع وحيدك حين إذا طابت الخول والاعطان الموداج ومبا النساء ، يريد أنه لم ينتج من إد مررن عليه ، لأنه قد طرق شياه ، وحرمت نفسه عن أهو ظم ينتج لمرورهن به « عن اللسان في شأو .

يقال أن الشيء يثنى أي حان ، وثني يثنى أي حان ، وثني يثنى أي حان .
ومن أمثلة القسم الأول اضمحل و اضمحل (١) ترى أن المصدر إنما هو على اضمحل
وهو الاضمحلال ، ولا يقولون اضمحل ، وكذلك قولهم اكفهر واكفهف الثاني مقولوب
من الأول ، لأن التصرف وقع على اكفهر ومصدره الاكفهر ولم يمرر بها الاكفهف ،
قال النابغة :

أولاً جزوا [٢] مكفهر لا كفاه له كالليل يخلط أصراماً بأصرام

وقد حكى بعضهم مكفهف »

وقد يكون الفرع من مادة الأصل لا من صيغته نحو طامن وامان يري سيويه (٣)
أن الأولى أصل والثانية مقولبة عنها ؛ إذ كانت الأولى خالية من الزوائد والثانية لحقتها الزيادة ،
فكانت بأن ينصب إليها القلب — وهو ضرب من التغيير كالزيادة — أولى ، والتغيير يدعو
إلى التغيير هذا ولم يرد طامن . ويرى أبو عمر الحرمي (٤) غير ما يرى سيويه ؛ فظمان هو
الأصل وطامن عنده هو الفرع ؛ إذ كان التصرف بالزيادة دليل الأصالة . وسيأتي لهذا البحث
زيادة تبين وتحقيق ، إن شاء الله .

القلب في الكلمة بين القنويين والنحويين

يحكم القنويون بالقلب في الكلمة في كل ما ذكر : ما كان تام التصرف كالأصل وما لم يكن

[١] الخصائص ٤٧٠

(٢) كذا في الخصائص : فازجروا . وفي المدحون : و تزجروا . وهو من نصيحة خاطب فيها النابغة
بني طامر وقد أرادوا أن يترك بنو ذبيان خلفهم بني أسد ، ولم يكن ذلك من مذهب النابغة ولا دوى الرأي
من بني ذبيان ، وفي ذلك يقول في صدر القصيدة .

قال بنو طامر خالوا بني أسد بأبؤس فجعل ضراراً لا قوام
ويقول قبل البيت الشاهد يخوفهم بأس بني أسد :

إني لأخفي عليكم أن يكون لكم من أجسل بنفائهم يوم كآلم
تبعوا كواكبهم والشمس طالعة لا ألتود نور ولا الاظلام إظلام

ف قوله : أو تزجروا عطب على قوله : يكون لكم . واكفهر هاء الجيش العظيم ، ولا كفاه له أي
لا عظيم ، وأصراماً جمع صرم وهو الليل المظلم ، أي يخلط ليل ليل في اتصال حوله وطوله فهو من صفة الليل
وقيل : يخلط كل شيء بشيئته خوفاً من الاغارة عليه ، فيعط على هذا من صفة الجيش . وأظهر الحسن في صرم .

(٣) الكتاب ج ٢ ص ١٣٠ ، ٣٨٠ .

(٤) في الحسن في طعن والخصائص ٤٧١ : أبو عمرو . وقد أوقع هذا الوم في وهم بعض السكاكين
أه أبو عمرو بن البلاد وهو تحريف . والتمسحيع من شرح ابن جني نصيب للنازي ، وقد حلاه بالجرمي ،
وهو بلاسة أبو عمر .

كذلك ، إذ المقول أن يكون الوضع في مبدأ الأمر لأحد اللفظين ويحدث اللفظ الآخر ، واللفظان يرجعان إلى لغة واحدة ، وكان القوم قبل التفرق في اللسان أمة واحدة .

ولا يقول النحويون بالقلب فيما سادى مقاربه وتبدده في الحروف إذا لم يكن لأحد اللفظين تفوق على صاحبه ، ويجعلون كلا اللفظين في ذلك لغة ولهجة . وليس ذلك بمانع اللغويين من القول بالقلب كما سبق .

ووجه هذا الخلاف أن اللغويين ينظرون إلى نشأة الكلمات ، ويمتد نظرم إلى ما قبل نشأة الالهجات . فأما النحويون فينظرون إلى ما يظهر فيه التفرع والقلب حتى يراعوا ذلك في الميزان ومقابلة حروف الكلمة بحروف فصل . وإنما يكون ذلك بتفوق أحدهما في التصريف ، فإذا لم يكن هذا حملوا كلا من اللفظين في ترتيبه ونشأ الميزان عليه ، فجد وجنب كلاهما فصل ، وهذا معنى نقي القلب عندهم فيما شابه هذا . واللغويين نظر آخر غير الميزان قد مر بك .

ولديك مذهب السحاة : يقول المازني في نصريته : « وأما جبد وجذب فليس واحد منهما مقلوبا عن صاحبه ؛ لأنهما جميعا يتصرفان ولا يختص واحد منهما بشيء دون الآخر ؛ ألا ترى أنك تقول جذب يجذب وجذب يجذب وهو جاذب وجاذب ومجذب ومجذب . وليس واحد منهما أولى بأن يكون مقلوبا إلى صاحبه من الآخر » . ويقول ابن مالك في التسهيل : « وعلامة صحة القلب كون أحد التأليفين فائقا للآخر في بعض وجوه التصريف ؛ فإن لم يثبت ذلك فهما أصلان » .

ويذهب ابن درستمويه بمبدأ في إنكار القلب ، ويؤلف كتابا في إبطاله يسميه به السبوطي ولم يصلنا . قال في المزهر : « ذهب ابن درستمويه إلى إنكار القلب ، فقال في شرح التجميع : في الطبع لغة أخرى : طبع شقديم الطاء ، وليست عندنا على القلب كما يزعم اللغويون ، وقد بينا الحجة في ذلك في كتاب إبطال القلب » . والظاهر أن ابن درستمويه إنما يرد قلب اللغويين وهو ما ليس لأحد الطرفين تفوق على صاحبه ، وإلا فإذا يقول في الأول والأولى جمع الأولى ، ولا يستقيم أن تكون الثانية إلا مقلوبة عن الأولى لا لغة مستقلة .

ما يعرف به المقلوب :

يؤمن اللغوي بالقلب في الكلمتين تنفقان في المعنى والحروف وتختلفان في ترتيبها ، ولكن يحتاج في إدراك الأصل والفرع إلى أمارات تقود إلى المصير إلى هذا واعتقاده . والطرق إلى هذا كثيرة ، منها :

١ - موافقة إحدى الكلمتين لغة أخرى من اللغات السامية ، وذلك نحو شمال وهامل

الشمال . ترى في العبرية ما يوافق الأولي شمال (١) فهي الأصل والآخرى مقلوبة عنها . وكذلك ما أيطبه وما أطيبه ، في العبرية ما يوافق مادة الكلمة الثانية ، ويقال الأَفه والقاه للطاعة . ويبدو أن الأصل في هذه المادة ما في الجينية القديمة وَقَه بمعنى أمر أو أُنْذِر كما ذكره جوهدي في مختصره ، واستعملها المدانويون فيما يطلب من الأمر وهو الطاعة ، فالأفه هو الأصل ، ومن لسان الجنيين أن يقولوا في آحَى وأخى وواسيته في آسيته .

٢ — وأن بين الاشتقاق في أحد التأليفين نحو شائك السلاح وشاكي السلاح . فالاشتقاق يهدي إلى أصالة الأول ؛ إذ كان الأصل في ذلك الشوكة ، فشائك السلاح أى سلاحه ذو شوكة تمنع أن يقرب ، وذلك كناية عن تمامه وحدته . وفي العربية مع ، ويقابلها في العبرية (٢) عم ، وكذلك في الحيرية عم ويريم . والاشتقاق يهدي إلى أصالة ما في العبرية والحيرية ؛ إذ كان معنى الكلمة يتناسب مع مادة العموم ، وليس لمع أصل يرجع إليه في الاشتقاق . ومن هذا القبيل الرُكْبَة ، يقابلها في العبرية (٢) ربرخ ، وإلغاء هنا هي الكاف صارت في هذا الموضع خاء بمقتضى قواييمهم الصوتية ، وفي الآرامية بُرْكا . وهذه الصورة الأخيرة تناسب الاشتقاق من البروك إذ كان البعير إذا برك فأظهر ما يمس الأرض منه ركبته . وفي اللسان . « وركبتا يدي البعير المفصلان اللذان يليان البطن إذا برك » ١

محمد علي النجار

« يتبع »

مدرس بكلية اللغة العربية

الشعر الوصفي

قال أبو العباس الناشي يصف مطر :

خليل هل لمرن مقله طاشق	أم النار في أحشائها وهي لا تندري
أشارت إلى أرض المراق فأصبحت	وكالؤلؤ المنثور أدمعها تجري
سحاب حكمت تكلى أصيبت بواحد	فماجت له نحو الرياض على قبر
نسر بل وشيا من حزون تطرزت	مطارفها طرزا من البرق كالنير
فرش بلا رقم ورقم بلا يد	ودمع بلا عين وضحك بلا ثغر

هذا شعر لا يقل قدرا عن الشعر الوصفي المصري لفرنجة ، ولو جمع كله في كتاب لكان أدل على قدرة شعراء المسلمين في الوصف .

(١) التطور النحوي من ٢٢ واللفظ في العبرية تحول

(٢) التطور النحوي

اعجاز القرآن

للإبلاغي

- ٢ -

إعجاز القرآن موضوع خطير تصدى له العلماء من قديم ، و تراشقوا القول فيه ، و بحثوا و نقبوا ، و اتفقوا و اختلفوا ، و احتجوا و افترقوا . ثم هم بعد على طول هذا البحث لم يزالوا عند أول الطريق ، و مازال الموضوع نكرا ، و في حاجة إلى عقول صخمة و أفتة نقية لتحل لنا ما غمض و تدير ما أظلم و تهدينا إلى سواء السبيل .

كيف ابتدأ القول في القرآن ، وكيف تدرج ، و بعض الآراء في وجه الإعجاز :

كان أول مظاهر من الكلام في القرآن تلك المقالة التي قالها ليبيد بن الأصم اليهودي والتي أخذها عنه وأشاعها ابن أخته طالوت ، و هي أن القرآن مخلوق كالتوراة . و سرت هذه المقالة في الناس فقال بها رئيس البساية « بنان بن صمعان » ثم أخذها عن بنان هذا مؤدب مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية « الجعد بن درهم » وكان زنديقا فاحش الرأي و اللسان ، و هو أول من صرح بالإنكار على القرآن و الرد عليه و جحد أشياء مما فيه ، و أضاف إلى القول بخلق القرآن فهاجته غير معجزة و أن الناس يقدرون على مثلها و على أحسن منها ، و لم يقل بذلك أحد قبله ، و لامست تلك المقالة بخلق القرآن إلا من بعده ، إذ كان أول من تكلم بها في دمشق ماصمة الأمويين ، و كان مروان « و يلقب بالحمار » يتبع رأيه حتى نسب إليه فقيرو مروان الجعدي .

و لم تظهر بعده فتنة القول بخلق القرآن إلا في زمن أحمد بن أبي دؤاد وزير المعتصم « سنة ٢٢٠ هـ » و كان أول من بالغ في القول بذلك عيسى بن صبيح هذا الذي كان يلقب بالمزدار والذي تنسب إليه المزداوية .

ثم لما نجحت آراء المعتزلة بعد أن أقبلوا على دراسة الفلسفة اليونانية و مزجوها بينها على كونها نظرا صرعا و بين الدين على كونه يقينا محصا ، و تفلطروا في ذلك حتى اختلفوا و افترقوا عفر فرق ، اختلفت بهذا آراؤهم في وجه إعجاز القرآن .

فذهب النظام إلى القول بالإعجاز البياني كما يقول أهل العربية . و بعض الفرق يذهب إلى أن وجه الإعجاز هو ما اشتمل عليه القرآن من النظم الغريب المحال في نظم العرب و شرم في مطالعته و مقاطعته و فواصله .

وبعض آخر يقول إن وجه الإعجاز في سلامة ألفاظه مما يشين اللفظ كالتعقيد والاستكراه ونحوها مما عرفه علماء البيان .

وآخرون يقولون بل ذلك في حلوله من التناقض واشتراكه على المعاني الدقيقة . وجماعة يذهبون إلى أن الإعجاز مجتمعة من بعض الوجوه التي تقدمت كثرة أو قلة .

تلك بعض الآراء البارزة للمتقدمين في الإعجاز . ونود أن نقول كلمة كذلك فيمن سبق الباقلائي إلى التأليف فيه .

مؤلفاتهم في الإعجاز :

كانت تلك الأقوال المتقدمة في إعجاز القرآن مما لا يحتمل البسط والانتساع حتى تفرد له الكتب وتخصص له التأليف ، فالتاس إذ ذاك كانوا يجمعون على القول بالإعجاز . وكانوا لا يرأون على اتصال بفصاحة البداية . وكانت الكلمة لا تزال متخلفة فيهم عن العرب الأولين الذين أهدم القرآن وسهرم بياض . ومر الساس على ذلك ، لا يشكون في الإعجاز ولا هم محاجسة إلى من يبين لهم عن موطنه ؛ فهم بالطبع مدركون سره ، وهم لهذا في غنى عن هذه الكتب التي ظهرت بعد ، وفي الطبع نقص وفي العقول دحيل من هذه الآراء التي تشكك في كل يقين ، والتي تحاول أن تفلسف الدين . مروا على ذلك إلى أوائل المائة الثالثة . وحينئذ جده ما يدعو إلى التأليف والانتساع ؛ فقد فشت مقالة بعض المعتزلة بأن فصاحة القرآن غير معجزة ، فلم يكن بد بعد من بسط القول في فنون من فصاحة القرآن ونظمه ووجه تأليف الكلام فيه ؛ فالأمر خطير وقد يلتبس على بعض ضعاف الطبع من العوام ، أو ضعاف العقول من المفتونين . فصنف الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ هـ كتابه نظم القرآن وهو أول كتاب أفرد لبعض القول في الإعجاز . ولكن أول كتاب وضع لشرح الإعجاز وبسط القول فيه على طريقتهم في التأليف إنما هو كتاب إعجاز القرآن لأبي عبد الله محمد بن يزيد الواسطي المتوفى سنة ٣٠٦ هـ وهو كتاب شرحه عبد القاهر الجرجاني شرحاً كبيراً سماه الممتضد وشرحاً آخر أصغر منه . وقد بنى الواسطي على ما ابتدأه الجاحظ . كما بنى عبد القاهر في (دلائل الإعجاز) على ما بناءه الواسطي ، ثم جاء أبو عيسى الرمانى المتوفى سنة ٣٨٢ هـ فوضع كتابه في الإعجاز فرفع بذلك درجة ثالثة . وأخيراً جاء المترجم له القاضي أبو بكر الباقلائي فوضع كتابه هذا (إعجاز القرآن) .

منزلة الكتاب :

حينما زيد وضع كتاب الباقلائي في الموضوع الذي يستحقه بين هذه الكتب التي سبقته نهار فلا ندري أين نضعه ؛ ذلك أن الكتاب — وإن كان قد ألف في الأعجاز — اشتمل على كثير من القول في منصرفات الخطاب ، وعلى كثير من القول في وجوه البيان وعلى كثير

من القول في الموازنة والتقدم، فكيف نمد هذا نقارن بينه وبين مؤلفات في الإعجاز وحده، أو بين مؤلفات في البيان وحده، أو بين مؤلفات في النقد وحده ؟ .
لقد أراد الباقلاني أن يكون أمة وحده في القول بالإعجاز فجاء كتابه أمة وحده، ولكن لا في الإعجاز فحسب، بل فيه وفي البلاغة والنقد وسرار البيان .

أسلوب الكتاب :

كان الباقلاني واسع الحيلة في العبارة مبسوط اللسان إلى مدى بعيد، يذهب في ذلك مذهب الجاحظ وإن العميد على بصير وتمكن وحسن تصرف، فجاء كتابه وكأنه في غير ما وضع له لما فيه من الانحراف في الحشد والمبالغة في الاستعانة والاستراحة إلى النقل (١) .

وكان الباقلاني منكهما فدا ذلك في أسلوبه وطريقة استدلاله، فهو حينما يريد الاستدلال على رأى أو الإثبات عن حجة يسلك طريقة المتكلمين من تقديم المقدمات وبناء الحجج عليها، على ما في ذلك من تصرف ورصانة في التعبير، الأمر الذي لا يتأتى إلا من متكلم بليغ وفيلسوف مبدع .

ونحن نبين ذلك بشئ مما ورد في كتابه ونمثل له حتى لا نكون ممن يرسلون القول إرسالا، فهو قد عقد فصلا للدلالة على أن القرآن معجزة فقال : قد ثبت مما بيناه في الفصل الأول أن نبوة بيتنا صلى الله عليه وسلم مسمية على دلالة القرآن، فيجب أن يبين وجه الدلالة من ذلك : قد ذكر العلماء أن الأصل في هذا هو أن تعلم أن القرآن الذي هو متلو محفوظ مرسوم في المصاحف هو الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، والطريق إلى معرفة ذلك هو النقل المتواتر . . إلى آخر ما قال، ثم عاد فقال : فهذا أصل وإذا ثبت هذا الأصل وجودا فإنه نقول إنه محذوم إلى أن يأتوا بمثله فلم يأتوا بذلك، والذي يدل على هذا الأصل أننا قد علمنا إلى آخره، ثم عاد فقال : فقد ثبت بما بيناه أنه محذوم إليه ولم يأتوا بمثله . وفي هذا أمران أحدهما التحدى إليه والآخر أنه لم يأتوا له بمثل، والذي يدل على ذلك النقل المتواتر إلى آخره .

فهذه هي طريقة المتكلمين في الاستدلال مع غرق واحد هو أن الباقلاني متكلم بليغ فاستطاع أن يخفي عما طريفته هذه بأسلوبه العذب وبلاغته وغزارة مادته، ولو لا علمنا أنه متكلم وتلصقا لطريقة المتكلمين في كتابه لما استطعنا أن نقف على ذلك منه

والكتابات كله على هذا النمط ملى بالشواهد على صدق ما نقول . بل إن تدرجه في الكتاب من باب إلى باب ومن فصل إلى فصل قد جاء على هذه الطريقة (طريقة المتكلمين) . فهو قد أراد أن يضع كتابا في إعجاز القرآن فقدر أن هناك من يسأل عن وجه الاهتمام بالقرآن، فعقد فصلا أبان فيه أن نبوة النبي صلى الله عليه وسلم معجزتها القرآن . ثم أتلاه فصلا

(١) الرافعي ١٥١ ، ١٥٢ ولعل ذلك قد أتاه من كثرة حفظه وسعة اطلاعه وقد سبق القول في ذلك

في الدلالة على أن القرآن معجزة ، ثم لما ثبت له ذلك عقد فصلا أبان فيه من جملة وجوه إعجاز القرآن . . . وهكذا الى آخر الكتاب لا تحدد فصلا ذكر من غير حكمة ولا فصلا قدم أو آخر عن موضعه ولا فصلا عقد إلا والذي قبله يطلبه ويستحث النفس اليه .

والشيء الظاهر الجلي في الكتاب الذي يلقاك في كل فصل ويقابلك في كل مكان ، وكاد أن يتميز به الكتاب ، هو التكرار ، والشواهد عليه كثيرة تستعصى على الحصر ، ولكننا نورد شيئا منها ونترك الباقي لمن يريد أن يقرأ الكتاب .

يرى الباقلا أن المتناهي في الفصاحة إذا سمع القرآن يعلم إعجازه ، وقد ذكر هذا المعنى كثيرا ، ولو حصرنا ذكره له في فصل واحد لوجدناه قد ذكره أربع مرات .

فقد قال في الفصل الثاني صفحة ٢٧ : « من كان يعرف وجوه الخطاب ويتقن مصارف الكلام وكان كاملا في فصاحته جامعا للمعرفة بوجود الصناعة لو أنه احتج عليه بالقرآن وقيل له إن الدلالة على النبوة والآية على الرسالة ما أتوه عليك منه لكان ذلك بلافا في إيجاب الحجة وتعاما في إزماءه فرض المصير اليه » .

وقال في صفحة ٢٨ من نفس الفصل : « فأما من كان متناهيا في معرفة وجوه الخطاب وطرق البلاغة والفنون التي يمكن فيها إظهار الفصاحة فهو متى سمع القرآن عرف إعجازه » .

وفي صفحة ٢٩ يذكر : « إن المتناهي في الفصاحة والعلم بالأساليب التي يقع فيها التفاسيح متى سمع القرآن عرف أنه معجز ، لأنه يعرف من حال نفسه أنه لا يقدر عليه ، ويعرف من حال غيره مثل ما يعرف من حال نفسه ، فيعلم أن عجز غيره كعجزه هو » .

ثم عاد في صفحة ٣٠ فقال : « ومما يبين ما قلناه من أن البليغ المتناهي في وجوه الفصاحة يعرف إعجاز القرآن وتكون معرفته حجة عليه إذا تحدى اليه وعجز عن مثله وإن لم ينتظر وقوع التحدى في غيره - هو ما روى في الحديث . . . الى آخره » ولو ذهنا مثلا لرأيه في الإعجاز وخروج كلام الله عن جميع أساليبهم في خطابهم ، لوحدناه قد ذكره عشرات المرات ، وغير هذا كثير من الشواهد التي يضيق المقام عن سردها .

على أن هذا التكرار ليس معيبا ، فهو لم يكرر إلا للمناسبة أو للإيضاح أو لتحسين المعنى في النفس وكل ذلك من وجوه البلاغة وطرق البيان ، على أن الباقلا ، مع هذا وقبل كل هذا ، دقيق في البحث يعيل الى الاستقصاء حتى لا يبقى شبهة لمشتبه ، إذا بحث موضوعا أتى فيه بكل ما يمكن أن يقال له أو عليه ، واعترض وأجاب حتى يطمش كل قلب وتهدأ كل نفس ، ولولا كثرة الحشد والاستطراد لجاء كتابه درة في الإعجاز ، وغرة في جبين البلاغة والبيان والموازنة والنقد ، وسبحان من له السكال وحده .

يو-ف-يوسى
بتخصص البلاغة والأدب

« ينل »

دلالة الكائنات على وجود الخالق العظيم

لا يختلف اثنان في أن كل موجود لابد له من موحد يبرزه من عالم الخفاء الى عالم الظهور ، ومما لا يتسرب اليه الشك بحال أن كل صنعة لابد لها من صانع ، من أجلها أصل عقله ، وفيها أفرغ وسمه ، حتى تنوأت مكاتها بين الموجودات ، تلحسها الأبدى ، ونشاهدها العيون .

وقدر دقة الشيء الموجود يكون خلق الموجد ، وعلمه بدقائق صمته :

وإن في السموات وما حوت ، والأرض وما أقلت ، لدلالات واضحات على وجود موجد قدير تمجيز كل قدرة أمام قدرته ، حارث الأفهام ولا تزال حيرى في إدراك كنهها .

أوجد سبحانه الوجود وبث فيه من الشمس المشرقة ، والنجوم المتألقة ، والكواكب المتلألئة ، وجعل لكل منها وظيفة خاصة يؤديها ، وحدا محدودا يقف عنده ، وسخر الجميع لمنافع الوجود ، حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

وكما أوجد سبحانه السموات وما فيها باتقان يدل على تمام قدرته ، وإحكام ينطق بمنتهى عظمته ، خلق حلت حكمه الأرض خلجا سبلا ، ولقى فيها رواسي شامخات ، وجبالا ثوابت حتى لا تعيد أو تضطرب بما عليها ، وجعل خلالها بحارا وأنهارا « وهو الذي مرج البحرين هذا عذب فرات ، سائل شرابه » وهذا ملح أجاج « غير سائل شرابه » وجعل بينهما برزخا « يباهر قدرته » وحجرا محجورا « بسمو حكته .

ولقد اقتضت حكمة الله تعالى أن يتبخر مقدار كبير من مياه المحيطات والبحار والأنهار بفعل الحرارة ، فيتصاعد الى أعلى ، ويسقط في الجو سحبا محملة بالمطر ، تسوقها الرياح الى حيث يريد الحكيم العليم إزالتها ، فيعطي بمطرها الأرض بعد موتها ، وينبت به فيها ما يقتات به الناس ومن كل زوج هبيل ، تفر العيون برؤيته ، وتشرح الصدور بمشاهدته ، ويشهد بنام قدرته ووحدانيته .

تأمل في نبات الأرض وانظر	إلى آثار ما صنع المليك
عيون من الحين شاخصات	بأحداق هي الذهب المبيك
على قضب الزبرجد شاهداث	بأنف الله ليس له شريك

ومما يدل بوضوح على وجود الخالق العظيم ، وينطق بكمال علمه وقدرته ، ومنتهى حكته وعظمته ، أن تزرع التماحة ببوار الحفظة في بقعة واحدة ، يسقيان بماء واحد ، ويتغذيان بترية

واحدة، وتظلهما سماء واحدة، وتطلع عليهما كواكب واحدة، وتربهما رياح واحدة، ثم تثمر التفاحة ثمرا حلوا لذيقا، تشبهه الأنف، وتلد له الأعين، وتحمل الحنطة ثمرا مر اشعا، تأنف منه الطباع، وتنبو عنه الأصماع.

وقد يكون أصل النخلتين أو الشحرتين واحدا، وتفصل إحداهما الأخرى في الأكل؛ بل قد تثمر إحداهما دون الأخرى، وقد تحمل الشجرة الواحدة فرعين يتفاوتان في الثمار، وربما يحمل أحدهما ثمرا ولا يحمل الآخر.

« وفي الأرض قطع متجاورات، وجنات من أغصاب، ووزرع ونخيل، صنوان وغير صنوان، يسقى بماء واحد، ونفضل بعضها على بعض في الأكل، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون ».

وكما فطر جبل شأنه الكائنات الملوية، وجعل الأرض قرارا، وجعل خلالها أنهارا، وجعل لها رواسي، وجعل بين البحرين حاجزا، وأوجد في المحيطات والبحار والآبار من المزايا والمنافع ما لا يعد ولا يحصى، خلق سبعاته الحيوانات على تباين أجناسها، واختلاف أنواعها، والطيور والحشرات والزواحف على كثرتها، وتعدد أشكالها وألوانها، وخلق الإنسان في أحسن تقويم، وجمعه متناسق الأعضاء، منوى القامة، وأعم عليه بمجلائل النعم ودقائقها من مبدئه إلى منتهاه، وجعله سيد المخلوقات على الإطلاق، وسخر له الوحوش الغضارية، وملكه قياد الحيوانات الكواسر، وزينه بما ليس في قدرة أحد من المالمين.

ولقد دعا جلت حكمته الناس إلى النظر في ملكوت السموات والأرض، ليدركوا الحق عن بيته ويقين، كما دعاهم إلى النظر في نفوسهم، ليستدلوا بها على وجوب وجود خالقها العظيم وأنصافه بكل كمال، وتنزهه عن كل نقص؛ لأن من عرف نفسه بالحدوث والفقر عرف ربه بالقدم والفي، ومن تفكر بدائعها استدلل بها على باريها ومبدعها.

فإن في ابتداء النفوس، ونقلها من حال إلى حال، وفي ظواهرها وبواطنها، من عجائب الفطر، وبدائع الخلق، ما تمجيد فيه الأبواب.

دع الأصماع والأبصار والأطراف، وسائر الجوارح وأجهزة الجسم، وثانيها لما خلقت له، وما سوى في الأعضاء من المفاصل للتثنى والانعطاف، فانه إذا أصيب شيء منها جاء السحر، وإذا استرحى أطلع النذل، فتبارك الخالق العظيم.

وإن تعجب فمحب لشخص عاجز كل المعجز عن معرفة نفسه التي بين جنبيه، وهي أقرب الأشياء إليه، وألصقها به، ثم يكثر السؤال عن المتشابه من الآيات، ويروم الوصول إلى معرفة حقيقته، وقد يجبره الحديث إلى البحث عما يتعلق بذات الخالق العظيم، وفاته أن المعجز عن الإدراك إحراك، وأن للبحث عن ذات الله إشراك.

أنت لا تعرف إليك ولم
لا ولا تدري صفات ركبت
أين منك الروح في جوهرها
هذه الأنفاس هل تحصرها ؟
أين منك العقل والعلم إذا
أنت أكل الخبز لا تعرفه
فإذا كانت طموالك التي
كيف تدري من على العرش استوى
تدري من أنت ولا كيف الوصول
فيك حارت في خفاياها العقول
هل تراها ، فترى كيف تجول ؟
لا وهل تدري متى عنك تزول ؟
غلب النوم ؟ عقل لي يا سؤال
كيف يحرق منك أم كيف تبول ؟
بين حنبيك كذا فيها ضلول
لا تقل كيف استوى كيف النزول

هذه الكائنات العلوية والسفلية ، تدل دلالة واضحة على وجود الخالق العظيم ، وتنطق
بأمر قدرته ، وتنادي بعظم حكيمته ، وإحاطته بكل شيء علماً .

ولقد نظر العربي في الجاهلية ، من عهد سحيق ، إلى السماء وأبراجها ، والأرض وخارجها ،
والبحار ومواجهها ، وحكم عقله السليم ، وأرضى ضميره الحلي ، فباللذات أن قال طلسان الفطرة .
« سماء ذات أبراج ، وأرض ذات فجاج ، وبحار ذات أمواج ، كل هذا يدل على الطيف الخبير » .
ومما يضحك الشكلى ، ويبكى الحليم ، أن نجد أفاضاً يستنشقون نسيم الحياة على ظهر
البسيطة بعد أن خلقهم مولا من المدم ، وأجرى عليهم نعمة مسند نعمة أظفارهم ، ولما
بلغوا أشدهم ركعوا رءوسهم ، وأهملوا عقولهم ، فلم يقدروا الله حق قدره ، ولم يشكرو
الخالق العظيم على جليل نعمة ، ومزيد إحسانه :

يقولون أين الله ؟ أين عجايبه ؟
يشكون والإيمان ملء قلوبهم
فأى امرئ في الجو يرسل طرفه
وليس يقول الله في عرض مجده
وأى امرئ ما سبح الله مرة
عجايب ربى في الأنعام كثيرة
وذا الكون سفر واضح وهو كاتبه
ويبدون ما في صدرهم ما يكذبه
إذا ما بدت أقماره وكواكبه
وهذى حواشيه ، وهذى مواكبه
إذا راقب الأزهار وهى تراقبه ؟
ولكن جهل المرء لاشك عائبه

وأولى لحولاء الأناس ثم أولى لهم ، أن يتذكروا نعم الله عليهم ، أولى لهم ثم أولى لهم ، أن
يقدروا ربهم حق قدره ، وأن لا يحول بينهم وبين نعمة الإيمان به ثروة المبطلين ، وأضاليل
الملحدين .

أحمد على منصور

من علماء التخصص بالأزهر

الشعر المصري في عصر المهاليك

تمهيد

ليس من شك أن الأدب والشعر ظلان للأطوار السياسية التي تفتور البلاد ، يرتفع شأنهما بارتفاع شأن الأمة وينحط بانحطاط شأنها ، وقد كان سقوط بغداد في يد التتار سنة ٦٥٦ هـ هجرة قصة مؤلة ، وكارثة مامة انتابت اللغة والأدب والشعر والحضارة العربية جميعاً ، فكان أن انتقلت الخلافة إلى القاهرة وأصبحت مقر الخليفة وموئل العلماء والأدباء ، ومن هذه الآونة يستهل عصر المهاليك بخره .

العلوم والآداب تلتهجى إلى مصر :

تطلع العلماء والأدباء في سائر الأقطار الإسلامية إلى مأوى يلجأون إليه بعد أن أغار التتر على بغداد ، وقضوا على مدنيتهما ، وعنفوا على آثار مجدها التالدة ، وطمسوا معالم حضارتها ، وأحملوا السيف في رقاب أهلها ، وقذفوا في نهر دجلة نهار القرائح وتناج الأفكار من علم وأدب وفن ، تطلعو إلى مكان يحيون فيه حياة آمنة مطمئنة ، وزدهر فيه العروبة ، ونحفرق راية الإسلام - بعد أن نبت بهم الديار وتنكرت لهم صروف الدهر القاسية - فرأوا أن مصر خير قبله يؤمنونها لاسيما وقد غدت موطن الخلافة ومبوءة الإسلام ، فهاجروا إليها من كل صوب وحذب ، كما تفر الطيور - أزعجها القناصون - إلى حيث النعاة والهدوء ، وباتت مصر من تلك الآونة المؤلة المبررة مركز العلم والأدب والثقافة للدول الإسلامية بأسرها ، ووجد فيها العلم والآداب سلوة وهواء .

العلوم والآداب تحيا في مصر :

فإذا كانت العلوم والآداب قد ذبلت أزاهيرها ، وانثر عقدها في الحواضر العربية : بغداد والكوفة والبصرة ودمشق ، فإنها الآن في مصر تنوع أوراقها ، وتزهو رياضها ، وذلك بفضل رعاية المهاليك بلغة الضاد وعلومها وآدابها لأسباب :

(أولاً) أنهم نشأوا في بلاد إسلامية مرحوا في أوديتها وارتضوا أفاقها .

(ثانياً) كانوا بحكم ولايتهم يديرون شئون شعب ينمصب لغته كل التعصب .

(ثالثاً) رأوا من الكياسة وحسن السياسة أن يخلدوا لأنفسهم ذكرى ، والعلم والآداب

قوام تخليد الذكرى .

(رابعا) لم تك لغتهم التركية يوما ما لغة العلم والأدب ولا لغة الشعب المصري ؛ فهم - وقد رغبوا أن يخلدوا لهم مآثر - رأوا أن يلجأوا إلى كنف اللغة العربية لتكون لسانهم المعبر عن سياستهم والمصور لمشاعرهم .

(خامسا) لانسى أنه كان لالتجاء العلماء والأدباء والشعراء الفارين من وجه النثر إلى مصر أثر بارز في تنشيط الحركة العلمية والأدبية ، والعمل على رفع راية اللغة العربية .

(سادسا) كانوا يحكمون باسم الاسلام ، واللغة العربية لغة القرآن الكريم دستور الاسلام ، وهي اللسان الرسمي للاسلام حكومة وشعبا .

(سابعا) يرون أن العلم والأدب من دعائم توطيد الملك وبقائه .

(ثامنا) أحبوا أن يتقربوا إلى الشعب ، ويكتسبوا حبه ؛ ففتلوه في الدرود والغارب بكثير من المظاهر التي تجذبه إليهم ، ومن هذه المظاهر العناية بالعلم والدين .

لكل هذا عوا بالعلوم والآداب عناية تجلت في تشجيعهم العلماء والأدباء على التأليف والانتاج ، وفي مدمم المال لذلك الغرض ، وفي حبس الأوقاف على دور الدراسة والثقافة ، وفي تشييد المساجد والمستشفيات وغير ذلك .

حالة الشعر والشعراء بمصر في ذلك العهد :

لئن ازدهرت النهضة العلمية والأدبية بمصر في هذا العصر ، ورسخت جذورها ، وأسقت فروعا ؛ لقد ظل الشعر مع ذلك ذابل التمار جاف الأوراق ، لأن الشعر كان رائجا إيان أن كان الرؤساء هربا تترنح أعطافهم لروعة أسلوبه ودقة معناه وإبداع خياله ، وإيان كان الخليفة أو الأمير يهتز عطفه للأطراء فيبهزه الشاعر هز السكى طالية الرخ ، وإيان كانت الملكات قوية بنفسها أو بمساندة الصاعحات . وقد أحدث تلك المهود تطوى وتنطوى معها تلك الصور التي عهدت عن الأمويين والعباسيين حين كان الشاعر لا يكاد يفرغ من إنشاد قصيدته حتى تنثال عليه الجواثر وتهادى إليه المسح ، هذه الصور أحدثت تنضاهل شيئا فشيئا حتى حارت أصوات الشعراء بالشكوى ، وحتى رأينا ابن الرومي يشكو من مماطلة بمدوحيه ، ويطلب نغم الطرس الذي سطر فيه القصيدة فيقول :

إن كنت من جهل حتى غير معنذر وكنت من رد مدحى غير مثنب
فأعطينى نغم الطرس الذي كتبت فيه القصيدة أو كفارة الكذب

فلما كان عصر المهاليك لم يجد الشعراء المعونة والنشجيع ، لأن السلاطين قد مرت إليهم عدوى إغفال الشعراء فقصصوا أيديهم ولم يصيخوا إلى معارفهم ، ثم إن السلاطين لم يكونوا عربا حتى يدركوا ما في الشعر من مجازات بليغة ، وأخيلة خصبية ، وتشبيهات رائعة ، فنل

ذلك مما يقصر دونه رشاء هؤلاء الممالك الذين ترخص أنفسهم لكثرة أعجوبة ، ولا يصرفه إلا العربي العريق الخبير بأسرار بلاغة اللغة ، ومن ثم لا نكاد نرى من بينهم من اصطفى شاعرا يمدحه كما كان الشأن في اليهود القابرة حين كان لسكل خليفة أو أمير شاعر انحله مديحه وآثره على غيره من الشعراء ، لا نكاد نرى إلا المؤيد فاته اصطفى ابن نباتة المصري .

ولقد كان لانصراف الممالك الى معاهدة التتر والصليبيين وانهما كهم في تعبئة الجيوش أثرين في إغراضهم عن الشعر الذي يعدونه من دواعي الترف وحلو البال . كذلك كان لحاجتهم الى المال ينفقونه في سبيل الدفاع عن البلاد التي كانت مهددة ما يحملهم يكرزون به على الشعراء ، كذلك كنا نجد في المصور التي عرفت بنصرة الأدب والشعراء خلفاء وأمرأه لم يكتفوا بالحدب على الشعر ، بل كان لهم فيه أثر بارز ، يقرضونه أو ينقدونه ، ولكن السلاطين من الممالك الذين تحيا العربية في ظلهم لا نجد بينهم من راض نفسه على قرض الشعر إلا قنصوه الفوري وقد هرب له ديوان باسمه .

ومن ثم رأينا الشعراء ، وقد كسدت سوقهم وعدموا تشجيع السلاطين وأصبح الشعر ضارا لاغناء فيه ، يندسون في غمار العامة ويمتهنون حرفهم ، فكان منهم الجرار والكحال ، والوزان والوراق ، بل لقد وقف بعضهم موقف السؤال والاستحذاء يريق ماء وجهه من أحل الخبز ، كما يقول ابن نباتة :

لجأت إلى باب الأمير وظله ووافقت دلي إذ وصلت إلى العر
وأصبحت من حند المحامد والفي ولا بد للعجدي من طلب الخبز

الشعر لم يموت :

ومع ذلك فقد بقي في الشعر رفق وحياء ، فإن بعض الشعراء انحذوا تدبيج الشعر مسلاة وإرضاء لمواطنهم ، وتغذية لميولهم الفنية ، إذ الشعر من جميل كثر القصور الجيلة ، تهفو اليه النفوس وتشرئب الأفتدة ، فكانوا يتطارحونه في مجالسهم الخاصة ، وينداكروه في سمرهم ويتخذونه أداة لتصوير زخات النفوس وخطراتها ، وينجلى ذلك واضحا مما نراه في شعر هذا العصر من كثرة المقطوعات ، وشوع خاص ، المقطوعات التي تمثل خواطر الشعراء في الحب والجمال فهي مرة في بحر العيون ، وأخرى في ديب المذار ، وثالثة في رشاقة القوام .

على أن انتقال الخلافة إلى القاهرة كان من دعائم حياة الشعر في مصر وتفوقه على الشعر في أكثر الأقطار العربية نظراً لالتجاء الأدباء والشعراء الى مقر خلافتهم التي هي أملمهم الأخير وحلمهم الذي يذمدهم عنيتهم وتفرق شملهم ، ولا ننسى أن التنافس الذي كان بين شعراء مصر والشام قد أذكى جفوة الشعر في مصر .

هذه هي منزلة الشعر المصري في عهد المماليك الذين لم يأنهوا له ، وإذا ارتاحت نفوسهم إلى شيء منه فأنما ترتاح إلى العاصي ، كالوشحات والأزجال وغيرها من الفنون المستجدة مما نفقت سوقه في هذا العصر لاتساقه مع أذواقهم وأفهامهم .

والواقع أن الشعر في ذلك العهد قصر رشاؤه عن المتبحر من ممين الشاعرية المخصصة ، لأن الشعر لا يتم له وصف الجودة إلا بشروط لم تتوافر لشعراء مصر في تلك الأيام ، فالمملكة السليخة لم تنهأ لهم ، لأن بعد عهدهم بالمروية الأولى أضعف من ملكاتهم ، وبدأ لعظم متكلفا أو مبتدلا يفض من شأن المعنى ، وغلبت عليهم الصناعات اللفظية ، كما أن إغفال السلاطين شأنهم صرهم عن التحويد في الشعر وبذل الجهود في تنقيحه .

ازدهار العلم والأدب :

ولكن الذي لا شك فيه أن هذا العصر كان عصر ازدهار لأن السلاطين كانوا يشجعون العلماء ويحلمون عليهم لاعتقادهم أن العلم من دعام توطيد الملك ، وأنه وحده هو الكفيل بطرد شبح الجهل ، أما الشعر فليس له تلك المزية ، قال صاحب كتاب « مسائل الأبصار » : إن السلاطين حلقوا على العلماء والكتّاب ولم يحلموا على الشعراء ، ثم بين أنواع تلك الخلع فقال : « والخلع ثلاثة أنواع : (١) خلع أرباب السيوف (٢) خلع أرباب الأفلام (٣) خلع العلماء . ولم يرد يذكر خلعاً للشعراء ، مما يدل على إغفالهم .

ومع هذا فقد نبع في هذا العصر شعراء يكادون يمدون في المقام الأول من شعراء المروية ، ولكنهم مع الأسف قليلون ، لانستطيع أن نتخذ شعرهم عموماً لشعر في هذا العصر ، من هؤلاء الموصيري وابن نباتة والشاب الطاريف ، وسنعرض لذكر شيء من شعرهم وشعر غيرهم فيما بعد .

سليمة البرغاني

خروج تخصص المادة والتدريس

ابن المقفع والشعر

ابن المقفع من أبلغ كتاب القرن الثاني في الإسلام ، وهو فارسي الأصل ، وكان مع صمو بيانه لا يقول شعراً ، وقد سئل في ذلك فقال : الذي أوصاه لا يجي ، والذي يجي لا أوصاه . أخذ هذا المعنى بعضهم فقال :

أبي القمر إلا أن يوه رديه إلى ويأني منه ما كان محسناً

فياليتني إذ لم أحد حوك وشيه ولم أك من فرسانه كنت مفجعاً

وهذا من الشاعر مداعبة ، لأن من يحوك بردي مثل هدي البيتين لا يكون شعره رديناً .

ولو كان قوله صحيحاً فهو كإبن المقفع حكيم

تاريخ القوقاز

ليس في الشرق ولا في الغرب من لم يسمع بالجراكسة ، ولكن قليل منهم من يعرف شيئاً من بلادهم القوقاز ، وعن نشأتهم وتاريخهم وعاداتهم ، فقد كانت لهم دولة عصر استمرت قروناً ، ولها فيها من الآثار ما لا يزال قائماً الى اليوم . وسيتق ما بقيت مصر . وقد بلام ناليون الاول حين أقار على مصر في أوائل القرن التاسع عشر وقال فيهم : إذا ذكر الفرساني فالجراكسة أشجع من امتطى صهوات الجياد . وهي شهادة من عبقري الحروب لها قيمة تفوق كل تقدير سواء . وقد نبغ منهم في عصور التاريخ قادة لحروب يشهد بها تاريخ مصر والدولة العثمانية . وقد أصهر اليهم السلاطين الترك ، وأمراء مصر والشرق ، فرقين الحياة العائلية ، ورفقها الى مستوى لا يقل عن مستوى مثيلاتها في الأمم الأوروبية ، مع حفظ الفروق التقليدية . وقد أهدتنا جمعية الأخاء الجركسية بمصر نسخة من كتاب يقع في أكثر من مائتين وخمسين صفحة للمرحوم القائد التركي يوسف عزت باشا ، وعربه عبد الحميد غالب بك من أعيان القاهرة ، رحمه الله ، ونشره أخوه الوجيه احمد غالب بك ، جاء هذا العمل ساداً ثغرة في المطبوعات العربية ، وهو وإن جاء متأخراً فإنه قد أقبل حافلاً لم يدع حاجة في نفس القارئ إلا وهاها على أكل وجه .

تكلم المؤلف عن جغرافية بلاد القفقاس وشعوبها وعددها وأحاديها وحكوماتها القديمة والحديثة ، وتاريخ الدولة الأرمنية ، وانتشار الاسلام هناك ، وحكم العرب في جنوب قفقاسيا ، وتاريخ السكرج ، ثم أتى على تاريخ الجراكسة ، وقرر أنهم من أمة الحثيين القديمة الذين كان يحاربهم قدماء المصريين وخاصة رمسيس الثاني الذي أصهر اليهم ، وتبسط في هذا الباب .

ثم ذكر القبائل الجركسية في عهد هيرودوت ، وألم يذكر لغتهم ونظم الحكم عندهم ، وطريقة انتفاهم للرئيس ، ومحاكمهم الشرعية ، وأتى بكلمة عنهم لشيخ الصحافة التركية أحمد مدحت ، في نظامهم الاجتماعي .

ونوه بذكر أخلاق الجراكسة وتقاليدهم ، ومكانة المرأة فيهم ، وذكر أنهم دخلوا في الاسلام في سنة ٢٢ من الهجرة .

ثم مرج على أصول الحرب عندهم ، وصناعاتهم ، وأزيائهم ، وأطباهم وموسيقاهم ورقصهم ومعارفهم وأمثالهم ، ولم يغفل ذكر التنقيب عن الآثار في بلادهم .

وفي صور كثيرة كفرسانهم وحكامهم ونسائهم . فهو تاريخ جامع يشهد بالفضل لواقعه ومترجه وناشره ، فلهم منا الثناء والشكر ، ومن الله المثوبة والاجر

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية حكمية
تصدرها شبكة الأزهر

في كل شهر عربي
ماعداء شهرى ذى القعدة وذى الحجة

الجزء السادس	جمادى الآخرة سنة ١٣٦٣	المجلد الخامس عشر
--------------	-----------------------	-------------------

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد رفيع الدين

الاشتراكات منه سنة	الإدارة
داخل القطر ٣٠٠	ميدان الأزهر
لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة ... ١٠٠	تليفون ٨٤٣٣٧
خارج القطر ٣٠٠	الرسائل تكون باسم مدير المجلة

تتم الجزء الواحد ٢٠ ملياً داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٤)

فهرس

الجزء السادس - المجلد الخامس عشر

الوضوع	الصفحة
السيرة الحميدية	٢٧٣
السنة - اختلاف الصحافة	٢٧٨
المسئلة الفلسفية المعظمى - التأليه العقل	٢٨٢
المدخل إلى دراسة الفلسفة الاسلامية	٢٨٦
خالد بن الوليد	٢٩٠
وثيقة الطلاق - فتوى	٢٩٤
أمواج الفكر الاسلامى	٢٩٥
الاشاعرة والمنطق الارسطى	٢٩٩
القلب فى العربية	٣٠٣
المسلمون والمنهج التاريخى الحديث	٣٠٧
بين الدين والفلسفة	٣١٠
حول كتاب مناهل العرفان	٣١٣
تحقيب على المقال السابق	٣١٥
بقلم حضرة الأستاذ مدير المجلة	٢٧٣
فضيلة الأستاذ الشيخ طه الساكت	٢٧٨
حضرة الأستاذ الدكتور عبد غلاب	٢٨٢
فضيلة الأستاذ عبد يوسف موسى ...	٢٨٦
صادق مرجون	٢٩٠
لجنة الفتوى	٢٩٤
حضرة الأستاذ احمد فؤاد الاحوانى	٢٩٥
فضيلة الأستاذ محمد يوسف الشيخ ...	٢٩٩
عبد على التجارى	٣٠٣
على سامى النشار	٣٠٧
حضرة الأستاذ سميد زايد	٣١٠
فضيلة الأستاذ محمد عبدالمعظم الزرقانى	٣١٣
حضرة الأستاذ مدير المجلة	٣١٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

نحن في محاولتنا تفسير تأثير الأصول القرآنية في النفسية الانسانية الى أقصى الحدود الممكنة ، اضطررنا أن نضع فصلا في بيان الفرائز النفسية المميزة لفطرة الانسانية عن الفطرة الحيوانية ، وفصلا آخر في التدليل على وجود قوى أدبية مستكة في نفسية النوع الانساني تميل بفطرتها الى الحقائق ابلغ ميل ، إذا قدمت اليها غير مغشاة بالاهواء المختلفة ، وقد وعدنا أن نبين حزيات هذا الموضوع ، لأننا نطمح من ورائه أن يكون له من النتائج العملية بعض ما كان لها على نفوس أوائلنا ، وفي ذلك من كشف خصوصيات هذا الدين ما يتفق وحاجة أهل هذا العصر من الوجهة العلمية المتعاقبة مع أسمى المدركات الفلسفية ، فنقول :

أول ما تصدى القرآن له من إصلاح الشخصية الانسانية ، تطهيرها من العقائد الوثنية ، وهي أشد الامور الاعتقادية استعصاء على المعالجة ، لأنها وراثية من ناحية ، ومن أنسب المدركات للشعوب بسبب ضعف ثقافتها العلمية من ناحية أخرى ، ومما يدل على شدة تمسك الشعوب بالوثنية ما قوبل به النبي صلى الله عليه وسلم من العرب حين دعاهم الى ترك أوثانهم ، وإفراد الله وحده بالالوهية ، فقد حكى الكتاب الكريم عنهم أنهم قالوا :

« وعجبوا أن جاءهم منذر منهم ، وقال الكافرون هذا ساحر كذاب . أحمل الآلهة إلها واحدا ، إن هذا لشيء عجيب . وانطلق الملائمة منهم أن امشوا واصبروا على آلهتكم ، إن هذا لشيء يراد . ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة ، إن هذا إلا اختلاق . »

وقالوا أيضا كما رواه عنهم الكتاب الكريم :

« إنا لنأركو آلهتنا لشاعر مجنون »

فأنت ترى أنهم استكروا ذلك الى حد أن اعتبروه متناها في العجب ، ووصفوا الداعي اليه بالعموذة والاختلاق والجنون ، وليس فوق هذا جهود على ما كانوا عليه ، واستعصاء على كل ما عده .

فإن وصيت هذا ورأيت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد أنجح في إزالة هذه الوثنية المستعصية ، وأحل محلها عقيدة التوحيد على أن كل ما تكون عليه من التنزيه ، ليس في أفراد معدودين ، ولكن في أمة برمتها ، رحمت في تلميل ذلك كله ، لأنه حمل لم يسبق له شبيه في تاريخ البشر ، وربما تبادر إلى ذهنك أن بعض خصوم الإسلام علوه بالاجبار بالقوة ، وقائهم أن الاجبار لا يعقل إلا بواسطة أشباع يكون عددهم أكثر من عدد الخصوم ، وعليه فلا يزال موجب الحيرة موجودا ، ولا يزال العقل يطالبنا بتلميل حصول النبي على هذه الكثرة المتغلبة في أمة كانت من الرسوخ في عقيدتها في الحد الذي ذكرنا .

ونحن توفية لما وعدنا به في مقالنا السابق ، بين لك الأسلوب القرآني في التغلب على النفسية الانسانية ، من ناحية ما طبعت عليه من الخصائص الأدبية العليا ، بقدر ما تصل إليه قدرتها التحليلية ، وما يبلغ إليه فهمنا ، تجلية لهذا الأسلوب المعجز ، فنقول :

أول ما دعا النبي صلى الله عليه وسلم إلى الإسلام جعل دعوته سرية ، ليحصل على المدد القليل ممن صفت نفوسهم من ذلك السواد الأعظم ، واستمدوا لقبول دعوة من هذا النوع بغير تردد ، ولا تخلو أمة من أمثالهم في عهد من عهودها ، فأمن به سرا بضع عشرات من الرجال والنساء . فلما بلغ ذلك قريشا أخذت في إدهامهم ، حتى اضطرت جماعة منهم للهجرة إلى بلاد الحبشة ، وصبر الآخرون على الضر ، ولم تنق لسرية الدعوة حكمة ، فأمر الله رسوله أن يعلنها بقوله تعالى : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ، والله يعصمك من الناس ، إن الله لا يهدي القوم الكافرين » ، وتولى الحق سبحانه وتعالى هذا الأمر ، فأوحى إلى رسوله من الآيات ما لو تأمل فيه عليم بالنفس ومطابق تأثرها ، وبالخصائص الأدبية في الإنسان ووسائل تنبيهها ، وبطبايع البينات المختلفة وعوامل تكييفها للشخصية الانسانية ، يدهش إذا تأمل فيها تحت ضوء الأصول البسيكولوجية الحديثة من موافقتها ، للحالة التي كان عليها العرب الأولون في تلك البيئة البعيدة عن العمران والمعرفة .

الإنسان في حالته الساذجة يكون أسير حاجاته المادية ، فيلنث إلى حد بعيد بالأخلاق الحيوانية ، وينصرف عن مواهبه الأدبية انصرافا كبيرا ، إما لعدم وجدان الوقت للتأثر بها ، أو لعدم إمكان العمل بها في وسط هذه العاصفة من المطالب الحيوية ، فإذا دعوته ليستمع إليك ، لم يستجب دعوتك ، بأسا من إمكان تغيير ما هو عليه من السيرة التي لا مناص له من القيام عليها ، واكتفاء بما جدد عليه من وثنية ساذجة تناسب عقله المقطوع من مدده العلمي .

فأمثال هؤلاء الأقوام لا يتنبه شعورهم إلا ألوان من الزجر الباليق أقصى حدود الشدة ، مع مزجه بشيء من أخبار الجماعات التي يعرفون زورا من تاريخها ، ويبان أنهم لم يهلكوا ويعفوا

على آثارهم ، إلا بسبب استعصائهم على رسلهم ، وتكذيبهم ما أرسلوا به إليهم من ربهم ، وتحقير ما هم عليه من الأباطيل ، وإضافة شيء إليه من مظاهر قدرة الله وباهر حكمته في خلقه ، وتذكيرهم بما سبلاقونه في حياتهم الآخرة من العذاب المبين ، في عبارات أخذت بالقلوب ، جذابة للمقول ، ولعل أجمع الآيات لهذه الوسائل البيانية كلها هي قوله تعالى « حَسَمَ تَزِيلَ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . كُنْتُ قُضِلَتْ آيَاتُهُ قَرَأْنَا هَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ، نَشِيرًا وَنَذِيرًا ، فَأَعْرَضُوا كَثْرًا مِمَّنْ لَا يَسْمَعُونَ . وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكْثَةٍ مِمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ ، وَفِي آذَانِنَا وَقْرٌ ، وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنَكَ حَبَابٌ ، فَمَلَلْنَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ . قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ الْوَاحِدُ ، فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ ، وَوَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ . الَّذِينَ لَا يُزْنُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ » إلى قوله تعالى :

« فَإِنْ أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ ، إِذْ جَاءَتْهُمْ الرُّسُلُ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ ، أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ ، قَالُوا لَوْ شَاءَ رَبُّنَا لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً ، فَإِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ . فَأَمَّا عَادُ فَاسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ ، وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً ؟ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ، وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ . فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا صَرْصَرًا فِي أَيَّامٍ نَحِيسَاتٍ ، فَانذَبْنَاهُمْ عَذَابَ الْغَزْزِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ، وَلِعَذَابِ الْآخِرَةِ أَغْزَى وَهُمْ لَا يَنْصَرُونَ . وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحْوَا الْعَمَى عَلَى الْهَدْيِ فَأَخَذْتَهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ . وَنَحْنُ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَنْقُوتُونَ . وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ فهُمْ يُوزَعُونَ . حَتَّى إِذَا مَا جَاءَهُمْ شُهَدَاؤُهُمْ مِنْهُمْ وَأَنْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ مِمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ . وَقَالُوا لَوْلَا دَعَاكُمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا ؟ قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ ، وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تَرْجَعُونَ . وَمَا كُنْتُمْ تَسْتُرُونَ أَنْ يُشْهَدَ عَلَيْكُمْ مِمَّا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ ، وَلَكِنْ ظَنَنْتُمْ أَنَّ اللَّهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيرًا مِمَّا تَعْمَلُونَ . وَذَلِكَ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرَأَيْتُمْ فَاصْبِرْ لِحُكْمِ اللَّهِ . فَإِنْ يُصْرَبُوا قَالُوا مَتَى هُوَ ؟ وَإِنْ يُسْتَمْتُوا قَالُوا مَتَى هُوَ ؟ وَفِيضْنَا لَهُمْ قُرْآنًا فَزَيَّنُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ ، وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمِّ قَدْ خَلَّتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ . وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ ، وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ . وَلَنُنذِيقَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا عَذَابًا شَدِيدًا ، وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَشْوَأَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ . ذَلِكَ جَزَاءُ أَعْدَاءِ اللَّهِ النَّارِ ، لَهُمْ فِيهَا دَارُ الْخُلُقِ جَزَاءُ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَجْحَدُونَ .

« وقال الذين كفروا (أى يقولون ذلك يوم القيامة) رسا أروا للذين أضلانا من الجن والإنس ، نجعلهما تحت أقدامنا ليكونا من الأسفلين » .

« إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا ، تنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا ، وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون . نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة ، ولكم فيها

ما تشفى أنفسكم ولكم فيها ما تدعون . نزل من غفور رحيم . ومن أحسن قولاً من دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنني من المسلمين ؟ »

وقد أصحب الحق سبحانه هذه الأوجار بالمثل التي أوجبت على الكافرين أن يستنجبوا العصى على الهدى وهي :

(١) تقليد الأعمى لآثمهم الأولين . فقال تعالى : « وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله ، قالوا بل نتبع ما آلفينا عليه آباءنا ، أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون ؟ » وقال تعالى : « إنهم ألقوا آباءهم ضالين ، فهم على آثامهم يهترون » .

(٢) عدم استخدامهم العقل في التفرقة بين الحق والباطل ، قال تعالى : « صم بكم هي فهم لا يعقلون » ، وقال : « أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون ، إن هم إلا كالأنعام ، بل هم أضل سبيلاً » .

(٣) عدم طلبهم الدليل في أمور الدين ، قال تعالى : « ومن بدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه ، إنه لا يفلح الكافرون » ، وقال « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين »

(٤) أخذهم عما تهوى أنفسهم ، قال تعالى « بل اتبع الدين ظلموا أهواءهم بغير علم ، فمن يهدي من أضل الله ، وما لهم من ناصرين » وقال تعالى : « ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله » وقال تعالى : « أولئك الذين طبع الله على قلوبهم ، واتبعوا أهواءهم » .

(٥) اتباعهم الظنون والأوهام ، قال تعالى : « وما يتبع أكثرهم إلا ظناً ، إن الظن لا يغنى من الحق شيئاً » وقال تعالى « وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله ، إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون (أى يكذبون) » .

(٦) عدم تثبتهم بما يروى إليهم ، وتصديقه بدون تحقيق ، قال تعالى : « يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة ، ويضل الله الظالمين ، ويفعل الله ما يشاء » .

فهذه الوصايا التي تعتبر في حقيقتها (الدستور العلمي) نفسه الذي لم يولد في أوروبا إلا في القرن السابع عشر ، أثرت في تسمية الجاهليين أكبر تأثير ، لاسيما وقد جلاها الحق في ألوان شتى من البيان ، وضروب متنوعة من الأمثال والأخبار ، خبيث البهم أن يخلعوا كل ما حلوه من الآصار الاعتقادية ، والأوزار التقليدية ، وأن يستلصقوا إلى النهي ليملمهم مما يفيض الحق عليه من العلم المستند إلى الحقائق الوجودية .

فكان أول ما علمهم النبي أن يؤمنوا بالله وحده ولا يتخذوا معه شركاء ، وأن يحلوه عن التشبيه والتجسيد ، وعن كل صفات المخلوقين ، وأن يمتروا بالمعجز عن تصويره وتكييفه ، وأن يفكروا في مخلوقاته ، ولا يفكروا في ذاته ، لأن العقل أعجز من أن يحوم حول هذه

المدارك التي لم تبلغها الملائكة أنفسهم . قال تعالى : « ليس كنهه شيء ، وهو السميع البصير » وقال تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » ، وقال تعالى : « يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به علما » ، فأجابوه غاضبين .

ولما كان أمر تنزيه الخالق من المخلوقة بمكان رأينا أن نتوسع في بيانه قليلا ، لأنه من أعظم ما يمتاز به الاسلام ، فقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار ، وإن الملائكة الأعلى ليطلبونه كما تطلبونه أتم » . وهذا كما لا يخفى تنزيه الخالق السكون ليس بعده مذهب ، لم تصل إليه أرقى الفلسفات إلى عهد الاسلام ، ولم تبلغه العقول بعده إلا بقرون كثيرة ، ففتشوؤه في جزيرة العرب في ذلك العهد البعيد ، يعتبر معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم .

وقد صدرت من المسلمين أقوال تدل على فهمهم هذا التنزيه المطلق على وجهه الأكمل ، فقد مرى إلى أبي بكر أنه قال : « المعجز عن درك الإدراك إدراك » ، ومعناه أن تحققك من المعجز عن الوصول إلى إدراك الخالق ، هو في الحقيقة إدراك لا جهل ، أي علم بأنه لا يمكن إدراكه .

وأوجز الأصوليون الاسلاميون هذا الموضوع العالي بقولهم : « كل ما خطر ببالك فاقه بخلاف ذلك » .

هذا الموقف الفلسفي العالمي لم يكن ثمرة تفكير من المسلمين الأولين ، ولكن نزولا منهم على حكم الكتاب والسنة النبوية ، وهل بعد قوله صلى الله عليه وسلم : « تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله فتهلكوا » ، وجه لمسلم في تناول ذات الله بالبحث ، وهل بعد الامذار بالهلاك زجر ؟

ولعد ؛ فهل كست تتوهم أن يبلغ هؤلاء الجاهليون الوثنيون من العرب إلى هذا الشأو البعيد من التنزيه الصحيح ، الذي يعتبر أرقى ما يمكن أن تصل إليه العقلية الانسانية ، إن لم يكن في غرائز البشرية ما يدفعهم إلى قبول الحق متى انضج وضوحا تاما ، وحلى تجلية حكيمة ، وأن في طبيعة النفس الانسانية مذخورا أدبيا رفيعا يرتاح للأخذ بأرفع التعاليم ، وأعلاها قدرا ؟ وهل كان يمكن أن ينقلب هؤلاء الجاهليون هذا المقلب المدهش من مدارك همجية إلى أرقى المدارك الفلسفية ، لو لم يكن القرآن قد بلغ الغاية القصوى من التأثير في النفوس ، ووصل إلى أبعد ما يدركه الفكر من الاستيلاء على العقول ؟

إننا من هذا الأمر حيال آية من آيات الله الكبرى ، يستطيع كل إنسان تحقيقها والتأكد منها إلى يوم القيامة ، تشهد لمحمد صلى الله عليه وسلم بالرسالة ، ولكتابه بالسمو الذي لا يسلم منه مداه ، ولا يمكن لغيره أن يتحداه .

السنة

مثل من اختلاف الصحابة

عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم لما رجع من الأحزاب : « لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة ، فأدرك بعضهم العصر في الطريق ، فقال بعضهم : لا نصلي حتى نأتيها ، وقال بعضهم : بل نصلي ، لم يرد منا ذلك . فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم ، فلم يعنف واحدا منهم » . رواه الشيخان .

تمهيد :

كان بنو قريظة أشد اليهود عداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلما رجع عليه الصلاة والسلام من غزوة الأحزاب أواخر سنة خمس أوحى الله إليه أن يقاتلهم تأديبا لهم ، إذ خانوا الله والرسول ، ومالخوا المشركين حينما قدموا لقتال المسلمين . فها وسمه ، وقد أمر بغزوم من فوره ، إلا أن استحث أصحابه ونادى فيهم ألا يصلوا العصر إلا في بني قريظة ، تخفوا سراعا لا مثقال أمره على مأم فيه من جهد ومشقة ، حتى إذا أدركهم العصر في الطريق تخوف ناس منهم فوت الوقت فصّلوا عند غروب الشمس دون بني قريظة ، وتخوف آخرون فوت الأمر فقالوا لا نصلي إلا حيث أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم . فلم يصلوها إلا بعد عشاء الآخرة . فلما أدركهم الرسول صلى الله عليه وسلم - وكان على أثرهم - ذكروا صنيهم له ، فلم يعب واحدا منهم .

ولا يعنينا هنا أن تفصل خبر هذه الغزوة وأسايبها وتفاصيلها ، فإن ذلك كله مما تكفلت به كتب السيرة والشئال . وقد كتب فيها مدير هذه المجلة فصلا ممتعا شرح فيه وجهة الإسلام في القسوة التي لا عهد عنها عند الضرورة القصوى (١) .

ولا يعنينا كذلك أن نرحح جانب الدين آخروا الصلاة ، لأنهم كانوا جد حريصين على النص وحرفيته ، فتركوا التأويل ولم يبالوا خروج الوقت ما داموا سامعين مطيعين لولي الأمر وصاحب الشرع صلى الله عليه وسلم ، أو أن نرحح جانب الدين صلوا ، لأنهم حازوا قصب السبق وكانوا أسعد بالفضيلتين ، إذ بادروا إلى الصلاة في وقتها كما بادروا إلى امتثال الأمر

بالخروج ، وكأولاً بتأويلهم أفتة في دين الله وأفهم لمراد رسول الله وأشدّ محافظة على الصلاة الوسطى ، صلاة العصر ، تلك التي من فاته فكأنما وتر أهله وماله (١) .

وسواء علينا بمد هذا أكانت الصلاة عصرًا كما روى البخاري ، أم كانت ظهرًا كما روى مسلم (٢) .

وإنما الذي تقصد إليه من هذا الحديث وأمناله أن تقف وقفة خشوع وإكبار أمام عظمة هذا الدين الحنيف ، ورحمة صدره لأن ذلك الاختلاف الذي للمحمود ، الناطق بيسره ومماحته وأنه وحده الدين العام الخالد ، الصالح لكل زمان ومكان ، إلى أن تبدل الأرض غير الأرض والسموات .

الله أكبر ! يختلف الصحابة رسول الله عليهم بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيؤيدهم ويشي عليهم ، لأنهم إلى الحق يقصدون ، وفي سبيل الحق يجتهدون ، لا يفرطون ولا يفرطون .

من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجر ، قانون عام شامل فيما يقبل الاجتهاد من مسائل الدين ، يصمه من لا يطلق عن الهوى صلوات الله وسلامه عليه لعلماء أمته المستنطين من الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان إلى يوم الدين . وهو من خصائص هذه الشريعة الغراء التي بعث الله بها خاتم الأنبياء .

سيرة السلف في الاختلاف :

على هذا المنهج الواضح المستبين سار سلفنا الصالح رضي الله عنهم ، لا يحجرون من رحمة الله واسما ، ولا يجحدون عن المحجة تنظما ، ولا يحملون الناس على مسلك واحد إذا كانت لهم مندوحة عنه ، في نفس صريح ، أو فهم صحيح ، أو ثبت رجل لا يهتم في دينه ، ولا يألو جهدا في فقهه وتبينه . ساروا على هذا المنهج حتى حلف من بعدهم خلف اتخذوا الحدال حرفة ودليلا ، والتعصب للرأي والهوى خطية وسبيلا ، ولا تسلم مما كان من فتن وبلاء ، وحروب تسيل فيها الدماء ، على قفود من المسائل ليست بذوات بال .

أثر التعصب للرأي والهوى :

ثم كان من آثار هذا الخلاف البغيض المقيت أن تقطع المسلمون أحزابا وشيعا ، درست بينهم معالم السنة ، وتحييت بينهم ملاحم البدعة ، حتى صار القبح حسنا ، والكر عروفا ، ولولا طائفة لا تزال على الحق ... لسكانت الحاقلة !

[١] كما روى الشيخان وغيرهما . والنور النقص والطلب فكأنه جمل وترى بعد أن كان كثيرا .

[٢] وسبيل التوفيق بين الروايتين أن الأمر كان بعد دخول وقت الظهر وقد صلاه بعضهم دون بعض ، فقبل الذين صلوه لا تصلوا العصر إلا فدى قريظة والذي لم يصلوه لا تصلوا الظهر الخ أو قيل للذين ذهبوا أولا لا تصلوا الظهر ، وللمن ذهبوا بعدهم لا تصلوا العصر .

وأثر آخر له خطره ومنهته وهو الاعراض عن كتاب الله وسنة رسوله - ولن يصل من تمسك بهما - الى التمسك بالآراء ، والجلود على أقوال المتعصبين من الفقهاء .

من أجل ذلك ينادى بعض أهل العلم في فترات متقطعة بحمل الكافة على مذهب واحد لا معدى عنه ولا يحصى منه ، لما للشعث ، وخيفة على البقية .

الخلاف ضروب شتى :

ولئن كنا نعذر هؤلاء فيما ذهبوا اليه ، لنثبتهم أن الخلاف على ضروب شتى ؛ فإما كان في أصول الدين كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، فذلك كفر ونكال ؛ وما كان في فوائده ، وأحكامه ، ومآثره فيه الحجة ، ووضعت فيه الحجة ، فذلك زيغ وضلال ؛ وكلاهما تفريق في الدين ، وتمزيق لوحدة المؤمنين ؛ وما كان في المروءة التي تحتل غير وجه واحد ، فذلك الذي وقع في عهد الرسول ومجابهته ، وخير القرون من أمته . ولا يكاد هذا الخلاف يعدو في صحيح النظر دائرة الماضى والفاضل والمفضول والجائز والمكروه ، مما لا يدعو عند الانصاف الى خصام أو نزاع ، وقد أجمع سلف الأمة وخطمهم على أنه لا يمازج من ترك المندوب الى المباح ، كما أجمعا على أنه لا يمازج المجتهد إذا أخطأ في الاجتهاد ، فكيف نشق عصا الطاعة ونمزق وحدة الجماعة في هذه المسائل الهيئات ؟ (١) .

ويذهب صاحب الميزان في كلام طويل إلى أنه لا خلاف في الشريعة الفراء بته ، وإجماعى صرات ترجع في جلنها الى الرخصة والمزيمة والتخفيف والتشديد ، وأن المخطب بالاولى م الضعفاء والمجازون ، والمخطب بالثانية م ، لأفوايا القادرون ؛ فالشريعة عامة ولكن الناس ليسوا بمنزلة سواء .

المسكة في اختلاف الفروع :

والذى يبدو لنا أن مثل هذا الخلاف كما قال ابن تيمية كثر الخلاف في القراءات ، كلها جائز وإن كان فريق من الناس يختار بعضها دون بعض ، وأنه خلاف ينفع ولا يضر ، فقد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم كلا من القراء أن يقرأ كما يعلم ، وحذرم جميعا أن يقعوا في هاوية الاختلاف فيهلكوا كما هلك الذين من قبلهم ، ومن الحق والصنف أن تفرق الكلمة ويشند الخصام في جزئيات يسيرة جعل الله التوسعة فيها يسرا في الدين ورحمة للمسلمين (٢) .

[١] ضربنا من ذكر الامثلة صفحا لأنها كثيرة مروفة في كتب الآئمة . وانظر « إعلام الوقيين » « وحجة الله البالغة » « ورسالة ابن تيمية » في اجتهاد السعابة والتابعين .

[٢] اشتهر هذا الحديث على الآئمة « اختلاف أمي رحمة » ورواياه كلها ضمنية ، والظاهر أنه صحيح المعنى في الجملة ، ويروى عن عمر بن عبد العزيز أنه كان يقول ماسرفي لو أن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا ، لأنهم لو لم يختلفوا لم تكن رحمة . وعن بعض السلف آثار في هذا المعنى . انظر كشف المقفاه .

ولو أن هذه الأمة حملت على طريقة واحدة في فروع الدين ولطائفه لخرج صدرها وضاق ذرعها ، ولذاقت عذاب الإصر الذي حمله الله على الأمم التي قبلها ، ولو أنهم حملوا في أصول الدين وقواعده على طرائق شتى لكان البلاء أعظم ، والمصائب أعم ، فسبحان من جلت حكمته ووسعت كل شيء رحمته !

واجب العلماء والعامة :

وبعد ؛ لحق على العلماء أن يرجعوا بالناس إلى الله السوي ، في كنوز السلف الصالح ، وأن يبينوا لهم عند الحاجة مدى هذا الخلاف وحكمته وكيف كان اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فإنه لعمر الحق خير من اتقاء ، وذلك خير وأجدى من حمل الناس على مذهب واحد ، هيهات أن يتفقوا عليه ، ثم هيهات هيهات أن يهدوا العامة إليه .

ورحم الله مالكا ! لقد كان أبعد نظرا ، وأسد رأيا ، وأكثر توفيقا ، حينما فاضحه المنصور والرشد ؛ عزم أبو جعفر على أن يسخ نسخا من الموطأ ثم يبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين بنسخة فيأمرهم أن يعملوا بما فيها لا يتعدونها إلى غيرها ، وأن يدعوا ما سواها ؛ فقال له مالك : لا تفعل يا أمير المؤمنين ، فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل ، وسمموا أحاديث ، ورووا روايات ، وأخذ كل قوم بما سبق لهم ، وعملوا به ودانوا ، من اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرهم ، وأصبح ردم حمام عليه شديدا ، فدفع الناس وما اختاروا لأنفسهم . فقال لعمرى لو طاوعتني على ذلك لأمرت به .

ثم شاوره هارون في أن يطلق الموطأ في الكعبة ويحمل الناس على ما فيه ، فقال : يا أمير المؤمنين . إن اختلاف العلماء رحمة من الله تعالى على هذه الأمة ، كل يتبع ما صح عنده ، وكل على هدى ، وكل يريد الله تعالى . فقال : وفقك الله يا أبا عبد الله (١) .

ثم حق على العامة ألا يأخذوا دينهم إلا من يوثق به ممن يدعو إلى الله على بصيرة ، وليسمعوا لهم ويطيعوا إن أرادوا لأنفسهم الخير والسعادة ، وليعلموا أن العلماء في الأرض بمنزلة النجوم في السماء ، يهتدى بهم الخيران في الظلمات ، وأن الحاجة إليهم أشد من الحاجة إلى الطعام والشراب ، وإطاعة أمرهم فريضة من الله بنص الكتاب « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا » .

ط محمد السالك

المدرس بالأزهر

(١) انظر حجة الله البالغة ، وجامع بيان العلم وفضله ، وكشف الحقائق في حديث اختلاف الأمة .

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلي

— ٥ —

المظهر الفلسفي لفكرة الألوهية

(ب) الإدراكات الحديثة

تمهيد :

سيراً على النهج الذى رسمناه لانتقنا فى الفصول السابقة من هذا البحث سندرس بديا النظرية القائلة بانفصال الاله عن العالم ، ثم ننتهى بدراسة النظرية الأخرى المعارضة لها والقائلة بوحدهما ، أى أننا سندرس نظريتي تعدد الوجود ووحدة الوجود ، ولكس على أنها مشكلة عقلية محضة خاضعة للنظر الفلسفى الخالص من كل شائبة أجنبية عن الفكر النقي ، أما دراسة هذه النظرية الأخيرة تحت المظهر النفسى ، فإننا سنقتفى بها بعد انتهائنا من هذا الجانب الفلسفى وتفرغنا للجانب البصرى الذى أشرنا إليه فى أول هذه السلسلة .

ولما كانت آراء معكرى المصور الوسطى الدينينيين فى الشرق كتكلمى المسلمين ، وفى الغرب كالقديس أوجوستان ، ورائس اسكوت ، والقديس توماس الاكويى ، مما يتعلق بنظرية الألوهية المنفصلة أو تعدد الوجود متقاربة تقارباً يجعلها تسكاد تكون متفقة فى الاساسيات . وكذلك لما كانت آراء الفلاسفة المحدثين كديكارت ومالرانس وأمثالهما توشك أن تكون هى الأخرى متماثلة فى القسط الجوهرية ، فلم نشأ أن نفرد لكل واحد من هؤلاء الاعلام فصلاً ، بل اكتفين بالإشارة إلى هذه الآراء المتشابهة وإيضاحها كأنها رأى واحد لأننا لسنا الآن بصدد التفصيل فى التفاصيل .

أما نظرية الوحدة أو الحلول فلما كان لها صور مختلفة ، ولما كانت آراء الفلاسفة المحدثين قد تشعبت فيها شعباً متباينة فإن طبيعة البحث تتطلب منا أن نعالجها على نمط مغاير لنمط النظرية الأولى .

١ — تعدد الوجود أو مغايرة الاله للعالم

(١) الاله لدى الفكر الحديث

١ — خصائص فكرة الاله : — قد رأينا أن العقل البشرى منذ العصر الاسكندرى

قد أخذ يتطور بإزاء مشكلة الألوهية تطوراً جملة يزداد مع الزمن حتى بلغ أقصاه فى العصر

الحديث فلم يعد الإله الآن هو عنصر الخير في كل شيء غيب ، أو هو المهندس الأعظم وكفى ، أو هو صورة الصور والمعقول المجرد لا أكثر ولا أقل كما كان عند القدماء ، وإنما هو قبل كل شيء موجود غير متناه . وإذا كان من المغالاة أن يقال إنه غير قابل للإدراك فإن الذي لا ريب فيه أن كنهه غير قابل للمفهومية ، وأن العقل البشري لا يستطيع أن يحيط بكالات ذاته ، وإذا ألم بشيء منها كان ذلك عن طريق القياس والاستنباط مما نشاهد حولنا أو يبدو لنا في صورة الكمال . ولا جرم أن هذا قياس غير دقيق واستنباط معرض للخطأ ، لأن طبيعة المقيس فيه متباينة مع طبيعة المقيس عليه .

ثانياً : إن صلة الإله بالعالم في الفلسفة الحديثة لم تعد هي عينها في الفلسفة القديمة ، إذ أن الإله عند القدماء كان مبدأ تمقل أكثر منه مبدأ وجود ، وأن نظام العالم هو الذي كان من صنعه لا العالم نفسه . فالله أفلاطون لم يكن إلا منطها منهدسا ، والعالم عند أرسطو أزل بأربية الإله . أما إله النظر في المصور الوسطى والتفكير الحديث فهو خالق مدبّر ، أي أنه — كما يعبر القديس توماس — قد صنع العالم من اللاشيء وانتزعه من العدم المطلق ، وأن الفعل الإلهي الدائم ضروري لحفظ العالم كما كان ضروريا لإنشائه من العدم ولقد استولى ديكارت ومالبرانش ومن سار على نسقهما من الفلاسفة الحديثين على عبارة القديس توماس الأخيرة واستخدموها في إيضاح نظرية الخلق المستمر .

ولما كان الباحثون الأوروبيون يجهلون المنبع الأصلي لهذه الفكرة كنظرية عقلية فقد أرحموها إلى القديس توماس ، وفاتهم أنها قد نمت على مسرح الفكر العربي دورا هاما ، وأنها كانت نقطة خلاف أساسى اشعل أواره بين فلاسفة المسلمين وفرق المتكلمين منهم ، ولا سيما الأشاعرة .

يرى مفكرو المصور الوسطى والفلاسفة الحديثون إداً ، أن العالم بقضه وقضيضه قد صدر عن الإله صدور الخلق عن خالقه ، وأن الإله هو الموجود الأوحد الذي ليس مفتقرا في وجوده إلى سواء ، وأنه — على حد تعبير المصور الوسطى — هو الموجود بذاته ، أو كما يعبر ديكارت ، هو الموجود الذي هو علة ذاته .

ثالثاً : إن الإله لدى فلاسفة العصرين . الأوسط والحديث هو مطلق من كل قيد لا يخضع لأية ضرورة ، وأنه إلى جانب تلك السمكالات « الميتافيزيكية » متصف بجميع أنواع الحماد السامية . وفي هذا يقول ليبنتز : « إن هذه العلة العاقلة يجب أن تكون متناهية من كل وجه وكاملة كالا مطلقا في القدرة والحكمة والخيرية » .

وكما يرى هؤلاء المفكرون الإله على هذا النحو من الكمال ، هم كذلك يرون أن عنايته

تشمل كل شيء، وأنه يحكم الكون على أكل وجهه ويقوده الى خير غاية . على أنه لا يفوتنا التنويه هنا بأن معنى العناية الالهية كلف موضع خلاف بين أولئك المفكرين ، فليسيتز وما لبرانس مثلاً يريان أن الاله قد اختار حير ما يمكن من العوالم والأنظمة ، على حين صرح القديس توماس بأن الاله — دون أن يناقض ألته حكمة وخبرته — يستطيع أن يفعل دائماً خيراً مما فعل بلا نهاية لأن كالاته لا تنتهي . ومن هذه الكمالات قدرته الدائمة على فعل الخير بلا نهاية . ولا جرم أن هذه النظرية أيضاً كانت مشار حدل شديد بين أعلام الفكر الاسلامي ؛ فذهب فريق منهم الى أن قدرة الله على فعل الخير لا تحد . وإذا ، فس الجهل بهذه القدرة أن يقال . إن العالم الحاضر هو أرقى آواج الصنعة الالهية . وذهب فريق آخر الى أنه « ليس في الامكان أبدع مما كان » .

٢ — المشكلة الناشئة عن فكرة تعدد الوجود :

أثارت فكرة تعدد الوجود أو مفارقة الاله للعالم عند المحدثين مشكلات كان أكثرها مجهولاً لدى القدماء ، ومن أم هذه المشكلات وأجندزها بالدرس ما يلي : (١) نظرية اللانهاية . (٢) نظرية الخلق . (٣) نظرية المحامد الالهية ، وهالك الماعة من كل واحدة من هذه المضلات . نظرية اللانهاية :

(١) ثار الجدل بين المحدثين بديا حول نفس المنهج الذي حددت به الصفات الالهية ، فنبذه فريق كبير من الباحثين محتجاً بأنه منهج إنساني بحث لأنه لا يزيد على كونه التزاماً لجميع المحامد البشرية التي نسمعها في أنفسنا ونشاهدها حولنا ونرفعها من مستوى النسبة المحدود الى مستوى الاطلاق اللامحدود ، فمثلاً : الخبرة الالهية المطلقة منتزعة من الخبرة الانسانية المحدودة ، وهكذا الجود والصدق وجميع الكمالات الالهية ليست إلا محامد بشرية ، ولا شك أن منهاجاً مطبوعاً بالطابع الانساني إلى هذا الحد غير جدير بتعيين المحامد الالهية ، وبالتالي تكون هذه المحامد كلها ضرباً من الانتداع الفئري قاموا فيه الاله على أنفسهم على نحو ما كانت الاساطير تفعل في العصور الساذجة دون أن تثبت هذه المحامد ثبوتاً متيناً يمول عليه . وإذا ، فلسكي يكون المنهج إلهياً حقاً ينبغي أن نسو به عن جميع المشابهات الانسانية ، ولكن في هذه الحال أيكون لتلك المحامد معان خاصة ؟ وما هي ؟

غير أننا نحن شخصياً نرى أن هذا الاعتراض مؤسس على قواعد من المغالطة ، إذ أن الآية هنا معكوسة تماماً ، لأن المطلق هو أساس النسبي في الحقيقة ، إلا أنه لما كانت القوة الإدراكية محصورة في الأبدان المادية التي لا تتعلق بطبيعتها إلا بالنسبي فقد لزم ضرورة أن تكون جميع الإدراكات الآتية عن طريق الحس نسبية ولو كان موضوعها في ذاته معنوياً مطلقاً مجرداً عن جميع النسب المتناهية . وقصارى القول : أن المحامد الالهية في ذاتها موجودة

ومطلقة ، وأن لها في هذا العالم الحسى آثارا تماثله في نسبته ومحدوديته ، وأن لنا في إدراكها وسيلتين : إحداهما عن طريق الحس والمشاهدة ، وفي هذه الحالة يبدأ العقل بإدراك النسبي الآتية اليه صوره بواسطة الحواس ثم يتلوهج منه الى المطلق . والآخرى عن طريق النظر المجرد ، وفي هذه الحالة الثانية يبدأ الفكر الرياضى بإدراك المطلق ثم ينحدر منه نحو النسبي .

ومهما يكن من شيء فإن الذى لا ريب فيه هو أن المطلق موجود في ذاته سواء أفرسناه عن طريق الأول أم عن طريق الثانى أم لم ندركه ألبتة ، وأن تغير الوسائل البشرية في إدراكه لا يقتضى تغيره في ذاته . وإذا ، فن السفسطة أو من السذاجة القول بأن المحامد الإلهية منتزعة من المحامد البشرية أو هي عينها بعد أن ارتفعنا بها من النسبة الى الإطلاق ، ومن المحدودية الى اللامحدودية ، لأن هذا يستلزم أن يكون النسبي أصلا للعطلق في الوجود ، وهذا لا يقول به عاقل إلا إذا كان على المذهب السوفسطائى القائل بأن وجود الأشياء في ذاتها أمر خيالى ، وإنما هو ناتج لادراكاتها على الأبحاث المختلفة لا أكثر ولا أقل . وبناء على ذلك كله لا تكون في هذه المشكلة من الطوائف البشرية إلا منهج الإدراك الحسب ، وهذا لا يؤثر في وجود المحامد في ذاتها أدنى تأثير ؟ « يتبع »

الركنور محمد مغرب

أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

المزاح الطيب

روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إني لأمزح ولا أقول إلا حقا » .

وقيل لسعيد بن المسيب وهو من أجلاء التابعين : إن قوما من أهل العراق لا يرون الشعر ، فقال : أنسكوا نسكا أصعبا .

وقيل للتابعي الحليل ابن سيرين : إن قوما يرمون أن إنشاد الشعر ينقض الوضوء ، فأنشد السائل بعض الشعر وقام يصلى ، فأجابه بالعمل .

وقد مضى أوائلنا على هذا ولم يروا في المزاح الطيب ذائما ، وهل بعد أن روى الراوون الثقات أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يمزح ولا يقول إلا حقا ، فقد رووا أن عبوراً جاءته وقالت : يا رسول الله ادع الله أن يدخلني الجنة . فقال لها النبي : لا يدخل الجنة عبور . فخرت المرأة وبكت ، فضحك وقال لها : إن الله يعيد الناس قبل دخولهم الجنة الى شبابهم .

المدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية

- ٦ -

الفصل الثاني

الفلسفة الاغريقية

بعد أن بحث المؤلف فيما سبق الطابع الاساسى للعقلية السامية ، والطابع الاساسى كذلك للعقلية الآرية ، وبين أن هذين الطابعين على طرفي تقيض ، أخذ في هذا الفصل في الكلام على تاج التفكير الآرى وهو الفلسفة الاغريقية وبيان طابعها الذى يراه .

نستطيع منذ الآن الظن بأن الخلاف كان ذاتيا بين الدين الاسلامى والفلسفة الاغريقية ، وأن الاتفاق كان هسيرا إن لم يكن مستحيلا ، بين الدين الاسلامى المستمد من العقلية السامية المفرقة ، وفلسفة الفلاسفة المسلمين المستقاة من شراح أرسطوطاليس الاسكندرانيين ، وهى فلسفة مشربة بروح الفكر المجمع للآريين . فلنتعرض إذا في تحليل كل منهما لاستخلاص المسائل الرئيسية التى نشأ الخلاف من أجلها ، والتى أخذ الفلاسفة يحاولون التوفيق بينها .

المعروف أن الدين الاسلامى ليس إلا تعديلا للمقائيد اليهودية المسيحية التى كانت منتشرة فى الجزيرة العربية قبل ظهور النبو محمد صلى الله عليه وسلم (١) ، والمعروف كذلك أن المسيحية حينما خرجت من أيدى آباء الكنيسة الاغريقية ظهرت فى صورة اتحاد وثيق بين الدين اليهودى الذى أصلحه المسيح والمذاهب الفلسفية الرئيسية التى وضعها الاغريق ؛ بل إن الدين اليهودى ذاته كان فى ذلك العهد متقاربا فى أكثر من مسألة مع هذه المذاهب الاغريقية المسيحية المجمع ، برغم أن اليهودية كانت مستمدة من التفكير المفرق السامى وذلك يرجع بلا شك إلى ما تأثر به شعب إسرائيل فى تفكيره بسبب اتصاله بالحضارة الآرى .

علينا إذا قبل كل شيء أن ندرس تلك المذاهب الفلسفية ، وذلك لفهم ما فرضته العقلية المفرقة لمؤسسى الدين الاسلامى عليها ، ولا يمكن أن نبدأ تحليلنا إلا بدراسة الفلسفة الاغريقية . ليس هنا لك من يحمل الصورة التى وضعت فيها المشكلة الفلسفية منذ أول الأمر أمام

(١) لعل المؤلف يريد أن الأصول العامة فى الأديان المتأخرة واحدة دليل قوله تعالى : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وألينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وهى على أيمان نرى بينها من الاختلافات ما لا يحيل صعيحا نقول بأن الاسلام ليس إلا تعديلا لمقائيد اليهودية والمسيحية . والأمر أوضح من أن يحتاج إلى دليل : (المغرب)

الفكر الاغريقي ، إنهم قساءوا : « ما مبدأ جميع الاشياء ؟ » وقد اجتهدت الفلسفة الاغريقية في إيجاد حلول لهذه المسألة كانت تدق شيئاً فشيئاً ، فاستطاعت أن تضع سلسلة من المذاهب المظليعة التي تتابعت وتدرجت طبقاً لتطور عقلى منطقي مستمر .

كانت هذه الفلسفة مادية بحتة أول الأمر ، أى في عهد الطبيعيين الايونيين ، ثم ارتفع بها سقراط وأفلاطون وأرسطو طائس الى وجهة نظر عالية ؛ فقد انكشف لقادة الفكر هؤلاء العالم غير المادى ، وبدأ أمام أعينهم التوحيد . فبدأ جميع الاشياء هو الله ، الواحد غير الجسم ، الخالد الذى لا يتغير ، الكامل الحكمة ، والكامل الطيبة ، والكامل السعادة ، إلا أن الفكرة عن الله كانت لا تزال غامضة عند سقراط ، ثم أصبحت واضحة وأشد وضوحاً عند خلقه العظيمين الذين جاء بعده .

غير أن هذه الفكرة كانت كلها سارت في طريق الوضوح عظمت الصعوبة الاساسية التي أخذت ترتطم بها تلك المذاهب الفلسفية . كيف يمكن أن تفيض الاشياء من مبدأها الأول ؟ كيف يمكن أن يخرج الكثير (أى العالم) من الواحد (أى الله) ؟ وكيف يمكن أن يخرج المتغير من غير المتغير ؟ .

وهكذا ، كلما اقترب المبدأ الأول من الوحدة الحقيقية لصيرورته روحياً ، وكلما دهم التفسير الحقيقى فيصير كاملاً ، كلما ابرزت الهوة وعمقت التي تفصل بينه وبين الكثرة والصيرورة ، أى بينه وبين العالم .

وإذا كان الله واحداً بصفة مطلقة ، فكيف يتأتى أن يصدر عنه العالم الكثير المختلف دون أن يعمل بوسائل متعددة ، ودون أن يقبل في ذاته شيئاً من الكثرة فلا يصير بعد واحداً باصلاق ؟ وإذا كان كماله المطلق يترتب عليه عدم التغير وعدم الحركة ، فكيف يستطيع في وقت معين أن يكون منه العالم من غير أن يتغير في ذاته بالانتقال من حالة عدم العمل الى حالة العمل ، أى من حالة عدم الخلق الى حالة الخلق ، ويكون مع هذا كاملاً وغير متغير ؟ وإذا فاداً كان هناك أى شئ يمكن أن يخرج من الواحد ومن غير المتغير ، فهذا الشئ يجب أن يكون كائناً آخر واحداً وغير متغير ؛ إلا أنه من الواحد غير المتغير لا يمكن أن يخرج أى شئ في الزمان (أى يكون موجوداً بعد عدم) ولو كان كائناً واحداً وغير متغير .

هنا سنتكشّف العقلية الآرية العميقة للفلسفة الاغريقية . إن الذى يحرك المبقرة المجمعمة طبيعتها لكبار الفلاسفة الاغريق هو كراهة حققة للفراغ الميتافيزيقي ولما يكون غير معقول « Irrationnelle » من الآراء والاشياء . هذه الكراهة جعلتهم يلقون على الهوة التي تفصل بين الله والعالم قطرة ذات حيايا عديدة وصلت هذين الطرفين ، وسدت ما بينهما من فراغ ، أى الواحد والمتعدد وغير المتغير والمتغير ، سلسلة مستمرة متدرجة من الكائنات المتوسطة . فالواحد غير المتغير لم يكن عه العالم المتعدد مباشرة وبعد زمن فارغ من العمل ؛

لذلك يجب إذا أن ينتج العالم بطريقة غير مباشرة وفي الأزل ، أى بطريقة وسائل أولية متدرجة ميتافيزيقيا .

وقد كان أفلاطون أول من أدرك بوضوح صعوبة المشكلة ، وكان أول من رسم الحل الذى انضمت إليه أخيرا العقلية الأغريقية بعد عمل طويل ، وهذا الحل هو مذهب الأفانيم أو الثلاث . فى المحاورات التى كتبها أفلاطون خلال النصف الأول من حياته الفلسفية رأينا ظهور فكرة عن الله كان من حفظها أن أدخل عليها بمعدئ تعديلات عديدة .

بدأ أفلاطون بشرح أو تفسير العالم المحسوس ، وتكلم عن مبدأ أدنى ظلت فكرته عنه غامضة وكثيرا ما أطلق عليه اسم عدم الوجود ، ثم جاء من بعده تلميذه أرسطوطاليس فأتمم المادة . وقد تساءل أفلاطون : كيف يمكن أن يعمل العالم المعقول أى عالم المثل Le monde des idées ؟ ومن أين يوجد عدد كبير من المثل بينها نقابه واختلاف وتكون سلسلة تنتهى عند قتها بمثال الخير ؟ ذلك لأن المثل نفترط هى أيضا بعضها مع بعض ، وفيها أنواع وأجناس نعم الأواع ، والأجناس تنتهى إلى جنس أعلى ، وجميعها مما تؤدي إلى مثال الخير وهو مثال المثل الذى يجمع المثل الأخرى كلها فى وحدته ، وهو الإله (١)

ولكن هذا الاشتراك فى المثل شأه شأن اشتراك العالم المحسوس ، يفترض وجود نوع من المادة ، مادة معقولة ليست متميزة فى الواقع عن مادة العالم المحسوس لأنها ليست شيئا آخر غير عدم الوجود « Le non-être » ، غير أن عدم الوجود ليس هو عدم « Le néant » ؛ لأن عدم وجود مثال معناه أن وجوده فى مثل أخرى يجعله غير موجود فى هذا المثال ، فعدم الوجود إذا كائن آخر موجود . وبما أن كل موجود هو مثال ، يجب إذا أن يوجد أيضا مثال لعدم الوجود ، كما يجب أن يكون عدم الوجود محتوى فى الله نفسه . ولكن كيف يمكن لله ، دون أن يتزلز مع استمراره الكمال المطلق ، أن يحوى فى وحدته مبدأ عدم الوجود نفسه ومبدأ الكثرة وعدم الكمال والتغير والفساد ؟

وقد بدت هذه الصعوبة أو المشكلة فى الوقت ذاته بشكل آخر ؛ ألا يجب أن نرى فى المثل عامة ، وفى مثال الخير خاصة ، نماذج عليا من الطرز « Types » المجردة والساكسة فيتخذها فاعل آخر خارج عنها ليكون المادة طبقا لها ؟ والمعروف عن أفلاطون أنه استنكر قطعيا مثل هذا الفهم أو التصور فى كتابه السوفسطائى .

لقد اضطر محدثه أو محاوره فى هذه المسألة أن يوافق معه على أن الكائن المطلق ، أى المثال وبالأخص مثال الخير أو الإله له عقل وروح ، وله لهذا حياة وحركة (٢) .

(١) لارى ضروريا ذكر المراسع لهذه الحاروف الفلسفية المشتركة التى نشير إليها هنا ، ومع هذا راجع « زيلر - Zeller » أو منه من كتب تلويح الفلسفة . (٢) أفلاطون كتاب السوفسطائى ص ٢٤٨ - ٢٤٩

ألم يكن أفلاطون متناقضا حقا عندما وضع في الآله نفسه ، الذى هو الكمال الاعلى والمطلق ، عدم الوجود والكثرة والحركة ؟ ذلك ما لاشك فيه ؛ لكن هذا التناقض لا يمثل إلا فترة واحدة في نمو الفكرة الأفلاطونية .

فقد اضطر أفلاطون بحكم ضرورات مذهبه الى أن يعتبر المثل ، وخاصة المثال الاعلى أى مثال الخير ، طرزا من جهة ، وهلا من جهة أخرى ، بل قد رأى نفسه مضطرا ، في الفترة التى كتب فيها السوفسطائى ، الى أن يؤكد وجهتى النظر في آن واحد : وجهة نظر أنها طرز كونية ، ووجهة نظر أنها علل دينا ميكية (١) ، ولكنه لمد أن وضع التمارس اجتهاد في إيجاد الحل ؛ هذا الحل الذى لم يتأخر في لمح والاشارة اليه ، والذى لم يكن يستطيع الوصول اليه إلا بتعديل عميق بعيد المدى في التصور أو الفهم الأفلاطونى لله .

إن هذا الحل الذى يزول به التعارض في رأى أفلاطون يرجع الى أن الله لم يعد في نظره المثال الأول ، بل هو منبع جميع المثل ؛ فلا يجوز أن تقول عنه إنه عاقل وحى ، أو عقل وحياة ، بل هو المبيع للعقل والحياة ، وإذا ، لا يجوز أن تتمثل الله حوهرها صفاته العقل والحياة ، بل يجب أن تتمثل العقل والروح « أفتومين » متميزين عنه وتابمين له (٢) وإن كانا منفصلين عنه بعد ؛ وهذا المذهب الموجود بصورة واضحة في روح أفلاطون (٣) رغم أنه لم ينوه به إلا بشكل غامض (٤) ، ليس إلا مذهب التثليث المشهور في المسيحية . والفرض من ذلك واضح . المحافظة لله نفسه بكل قداسته وبكامله وعدم تغييره ، وفي الوقت نفسه وضع وسطاء بينه وبين العالم ، وبمباراة أخرى وضع واسطتين فاضتا عن ذاته دونه في الكمال ، وذلك يجعل ممكنا أن تكون الكثرة والتغير تدريجيا من الله الى العالم ؛ هاتان الواسطتان هما العقل والروح .

على أن مبتكر هذه النظرية الجمعة قد شك على ما يبدو في هذا المذهب في أواخر حياته ، وقرر العودة الى الورا ، وأعطى تلاميذه - على ما يقال - في نهاية عمره تعليمًا له طابع فيثاغورى قوى ، كما أن مدرسته انجذبت بوضوح نحو هذا الاتجاه الأخير .

ومهما يكن ، فإن فكرة التثليث ، بعد أن هجرها مؤسسها وتلاميذه ، أصبحت غرضا لهجوم شديد من كل حذب ، وبخاصة من أرسطو والملاحقة الروافيين ما

الحديث موصول

محمد يوسف موسى

المدرس بكلية أصول الدين

(١) زيلر ، فلسفة الاغريق ، طعة لينج - ١ - ١٩٦٦ (٢) السوفسطائى ص ٢٤٨ - ٢٤٩
(٣) جاء على لسان سقراط في كتاب فيليب لأفلاطون ما يأتي : إن طيبة جوييتير (أى طيبة الله) تحوى عقلا ملكيا وروحا ملكية . (٤) نلاحظ أن جميع التمارس الجوهرية للمذهب التثليتي مجدها ، على الاميل كبرى . في فقرات مختلفة من كتابي الجمهورية وتباوس لأفلاطون .

حَيَاتُ خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ

خالد بن الوليد

- ٨ -

وأنجب ما روى التاريخ في شأن خالد رضى الله عنه ، وبنى جذيمة ما ذكره ابن هشام في سيرته قال : « وقد كان بين خالد ، وبين عبد الرحمن بن عوف كلام في ذلك ، فقال له عبد الرحمن ابن عوف : حملت بأمر الجاهلية في الاسلام ، فقال خالد : إنما تأرت بأبيك ، فقال عبد الرحمن كذبت ، قد قتلت قاتل أبي ، ولسكنك تأرت بسك الفاكه بن المغيرة ، حتى إذا كان بينهما شر ، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال : « هلا يا خالد ، دع عنك صحابي قوائه لو كان لك أحد ذهباً ثم أنفقت في سبيل الله ما أدركت عدوه رحل من أصحابي ولا روحته . قال ابن هشام : وكان الفاكه بن المغيرة بن عبد الله بن عمر بن مخزوم ، وعوف بن عبد عوف بن عبد الحارث ابن زهرة ، وعفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس قد خرجوا تجاراً إلى اليمن ومع عفان ابنه عثمان ، ومع عوف ابنه عبد الرحمن ، فلما أقبلوا حملوا مال رجل من بني جذيمة بن عامر كان هلك باليمن إلى ورثته ، فأدماه رجل منهم يقال له خالد بن هشام ، ولقبهم بأرض بني جذيمة قبل أن يصلوا إلى أهل الميت فأبوا عليه ، فقاتلهم عن معه من قومه على المال ليأخذوه ، وقاتلوه ، فقتل عوف بن عبد عوف والفاكه بن المغيرة ، وبجاء عفان بن أبي العاص وأنه عثمان وأصابوا مال الفاكه بن المغيرة ، ومال عوف بن عبد عوف ، فانطلقوا به ، وقتل عبد الرحمن ابن عوف خالد بن هشام قاتل أبيه ، فهبت قريش بغزو بني جذيمة ، فقالت بنو جذيمة : ما كان مصاب أصحابكم عن ملأ منا ، إنما عدا عليهم قوم بجيلة فأصاحمهم ولم نعلم ، فنحن نقتل لسكم ما كان قبلاً من دم أو مال ، فقبلت قريش ذلك ووضعوا الحرب . »

فهذه الرواية أو الأقصوصة ترى أن خالد رضى الله عنه صعب ما صنع ببني جذيمة شفاء لحزارة نفسه ، وإجابة لداعي الجاهلية في الأخذ بثأر عمه الفاكه بن المغيرة - على حد ما تزعمه الرواية على لسان عبد الرحمن بن عوف - أو الأخذ بثأر عوف بن عبد عوف والد عبد الرحمن - على حد ما تزعمه الرواية على لسان خالد نفسه - فيكون إقراراً لا مناص منه ، ويكون خالد حينئذ قد قتل قوماً ذوي عدد من المسلمين برحل كافر . وتزعم الرواية أن عبد الرحمن ابن عوف قد أنكر على خالد صليبه ، وجرى بينهما كلام ارتفع إلى حد الخصومة والاحتجاج حتى بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلم يكن منه إلا زجر خالد عن خصومة عبد الرحمن

وبيان فضل عبد الرحمن ، وأما أصل القضية والجانب الآخر منها ، وتلك الدماء المعصومة المهدرة ، فلم يمر لشي من ذلك ذكر في كلام النبي صلى الله عليه وسلم على هذه الرواية العجيبة . وقد يتشبه بمص الباحثين في تصحيح هذه الرواية بما رواه ابن هشام وغيره أن النبي صلى الله عليه وسلم لما بلغه صنيع خالد دعا علياً كرم الله وجهه فقال له : يا علي اخرج إلى هؤلاء القوم فانظر في أمرهم واجعل أمر الجاهلية تحت قدميك ، ففرج على حتى جاء ومعه مال قد بعث به رسول الله صلى الله عليه وسلم فودى لهم الدماء وما أصيب لهم من الأموال حتى إنه ليدي لهم ميلة الكلب ، حتى إذا لم يبق شيء من دم أو مال إلا وداه بقيت معه بقية من المال ، فقال لهم على رضوان الله عليه حين فرغ منهم : هل بقي لكم بقية من دم أو مال لم يود لكم ؟ فقالوا : لا ، قال : فإني أعطيتكم هذه البقية ، من هذا المال احتياطاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم بما لا يعلم ولا تعلمون ، ففعل ، ثم رجع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبره الخبر ، فقال : أسبت وأحسن ، ثم قام رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستقبل القبلة قائماً شاهراً يديه حتى إنه يرى ما تحت منكبيه يقول : اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد بن الوليد ثلاث مرات .

فهذه الرواية تصرح بأن النبي صلى الله عليه وسلم أمر علياً بأن يجعل أمر الجاهلية تحت قدميه ، وليس في القصة أمر جاهلية سوى الأخذ بالثأر على مادة العرب وتعدى حدود الإسلام ، وهذا هو الذي طأه عبد الرحمن بن عوف عن خالد رضي الله عنهما .

إن الداحث ليقف من هذه الرواية موقف الشك فيها شكاً يقودها إلى الرفض والتزيف حتى يقين وجه جديد يدفع البحث إلى وجهتها البعيدة ، وهذا بنى هذا الشك - وإن شئت فقل هذا الرفض - على دعائم استقامت في نظرنا فلم نجد ما يدفعها .

أولاً - إن هذا الحادث الحاهلي - على فرض صحته - تسجل الرواية نفسها أنه كان قد سوى فيما بين قريش وبني جذيمة طبقاً لقواعد الجاهلية ، ورضيت قريش هذه التسوية رضاه العزيز القادر . وهذا حكم عند الجاهلية لا يقبل النقض ، ويرون قصه شيئاً يميزه ، فلا سلماً بما في الرواية لكان خالد بن الوليد سليل قريش أشد قبائل العرب تحسكاً بقواعد العرب من أكثر الناس استهتاراً بتلك القواعد ، ولكأن مثلاً مضروباً في الغدر ، وهذا أبعد ما يكون عن أخلاق الإبطال وعرسان الحروب ، وخالد بن الوليد في طلبتهم جاهلية وإسلاماً .

ثانياً - هذه الرواية تقول إن عبد الرحمن بن عوف قد أنكر على خالد أشد الانكار ، وهذا الانكار متى وقع ؟ إن كان قد وقع قبل قول السرية إلى المدينة فهو مدفوع برواية المتفلس من بني جذيمة إلى المدينة لينال النبي صلى الله عليه وسلم ، وقد سألنا بمحضرهم

ابن الخطاب وكثير من الصحابة : هل أنكر عليه أحد؟ فقال : نعم ، قد أنكر عليه رجل أبيض وبعة فنهزم (زجره) خالد ، فسكت عنه ، وأنكر عليه رجل آخر طويل مضطرب فراجعته فاشتدت صراحتها ، فقال عمر : أما الأول يارسول الله فابني عبد الله ، وأما الآخر فسالم مولى أبي حذيفة ، ولم يذكر معهما عبد الرحمن بن عوف وهو أحل منهما ، ومدافعتهم غلاد وإنكاره كانا أشد من إنكارهما ، بدليل ما نقلوه الرواية من أن عبد الرحمن شك خالدًا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . وإن كان هذا الإنكار قد وقع من عبد الرحمن بعد القول إلى المدينة فلا بد حينئذ من التساؤل : لماذا أخر عبد الرحمن إنكاره عن وقته وهو قد كان من جنود السرية ؟ أفيسنطيع أحد عارف بأخلاق عبد الرحمن ومكانته في الإسلام أن يزعم أن ذلك قد كان حينئذ عن خالد وخشيته منه ؟ حاشا ! وإن كان لسبب آخر فلا بد من بيانه حتى يدار النظر في قيمته ، كما يقول علماءنا .

ثالثا - إن هذه الرواية لا تحتل إلا فهما واحدا لا يقبل التأويل ، ذلك أن خالدًا يكون قد تعمد مخالفة أمر النبي صلى الله عليه وسلم لسبب ينكره الإسلام أشد إنكار ، لأنه بعثه داعيا ولم يبعثه مقاتلا ، وأنه قتل قوما أقرؤا له بالإسلام ، ووأهم يقيمون شعائره - في رواية - برجل كافر قتل في جاهلية وصولح قومه على قتله ، فكان أقل ما يستحقه خالد أن يقتل منه النبي صلى الله عليه وسلم ، أو أن يسكل به زجرا لمن تحدته نفسه بخرق قوانين الشريعة المطهرة ، كما وقع لقاتل صاحب الغيمة على ماسياتي .

رابعا - أي قيمة تبقى للإسلام خالد إن صحت هذه الرواية ؟ فهي تجعله رجلا قد اتخذ من الإسلام ستارا لاشباع شهوة جاهلية لا تقيم للإسلام وزنا ، ولكن المتواتر أن خالدًا رضي الله عنه لم يتوهم أحد الطعن في إسلامه مد أسلم وجهه لله تعالى ، وظلت مكانته عند رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعدل به أحدًا من أصحابه إذا حزبه أمر ، وظل أميرًا لسراياه حفيًا به يقرظه ويشي عليه ، ويستحيل على النبي صلى الله عليه وسلم أن يرفع مكانة رجل قد وقع منه بعض ما زعم الرواية أنه قد وقع من خالد إلى حيث أقام خالد في الإسلام رفيع المهاد عالي الشاؤ .

خامسا - إن الكلمة التي جاءت في رواية بعث على كرم الله وجهه لتلافي خطأ خالد وهي « واجعل أمر الجاهلية تحت قدميك » ليست بواجبة الحل على ما زعمته الرواية من أمر الفاكه ابن المغيرة وثأر خالد له ، بل هي قريبة إلى الحل على رسم الخطة التي يسير على كرم الله وجهه عليها في تلافي الخطأ ، وأنها خطة يجب أن تكون إسلامية خالصة يحمل عليها بنو جذيمة مطرحين أمر الجاهلية من القتل الظالم والديات المضاعفة ، وأن يرضوا بأمر الإسلام في أمرهم ولا سيما والناس قريبو عهد بجاهلية جهلاء ، ومن ثم عمد على رضوان الله عليه إلى ترضيتهم

وتطبيب خواملهم بما زاد لهم في المال تأليفاً لقلوبهم وتثبيتاً لعقيدتهم ، وقد استحسن منه النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فقال له « أصبت وأحسن »

وبعد ؛ فهذا عرض وتحليل إجمالي لروايات دارت عليها القصة في كتب السيرة والتاريخ ، ولكننا لا نجد في أنفسنا اطمئناناً اليها ، وحسبنا أننا ونحننا البحث فيها وحية الكشف عن الأثر الذي تركه أمثال هذه الروايات في إبعاد الحقيقة عن قلم الباحث إذا استسلم لها ، وليس يكفي أن توجد الرواية أو الأفضوصة في كتاب من كتب الأولين ، بل يجب أولاً البحث عن قيمة ذلك الكتاب في تجميع مروياته ، ويجب ثانياً التعرف صلة تلك الرواية بمعالم الشخصية التي تتحدث عنها ، وقد كان نهجنا في كتابة حياة رجالات الاسلام أن نرسم أولاً الخطوط الأولى لتلك الشخصية من ألوانها الثابتة ، ثم نجعل ذلك أساساً للبحث ، وقد عرفنا أن شخصية خالد بن الوليد رضي الله عنه كما عرفها التاريخ الصحيح أبعد ما تكون عن هذه المداورات التي ترونها هذه الأقاصيص .

أما وجه القضية في هذه القصة فستراه واضحاً أشد الوضوح فيما سنسوقه اليك من رواية البخاري عن عبد الله بن عمر ، وهو شاهد عيان لا يصح المدول عن روايته في البخاري الى رواية غيره ، وسترى عذر خالد قائماً على حينه الاسلامية التي دافع عنها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله : « لا تؤذوا خالداً فإنه سيف من سيوف الله سله على المشركين »

صاوي ابراهيم عرمود

القصور الدائرة

تختلف قصور العصر الحاضر ، عن قصور الزمن الفار ، ولقد القارى أن يرى ولو أطلاها ، فإليه قول علي بن محمد الأيادي يصف قصراً للخليفة العباسي المعز لدين الله يدهي دار البحر قال :

ولما استطل المجد واستولت البيا	على المجد وامتد الرواق المروق
بنى قبة للملك في وسط جنة	لها منظر يزهي به الطرف مونق
بممشوقة الساعات أما عراسها	نقصر وأما طيرها فهي نطق
تمصف بقصر ذي قصور كأنها	تري البحر في أرجائها وهو مناق
له بركة للساء مثل فضائه	تحب يقصرها الميون وتمنق
لها جداول ينصب فيها كأنها	حسام جلاء القين بالأرض ملصق
لها مجلس قد قام في وسط ماها	كما قام في فيض الذرات الخورنق
كأن صفاء الماء فيها وحسنه	زجاج صفت أرحاؤه فهو أزرق
كأن شراطات المقاصر حولها	عذارى عليهن الملاء المنطق

بَابُ الْأَسْئَلَةِ وَالْفَتْوَى

وثيقة الطلاق

جاء الى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتي :

تزوجتها بعد أن أخذت على عاتق ألا أكون سدا في معارقتها لطفلها الذي أنجبته من مطلقها ، ثم بعد فترة استطاع مطلقها هذا أن يستصدر حكما شرعيا بصم هذا الطفل الى حضائته . أمام هذا وأمام سكاتها وأمام تعهدى لها أن أكرهت على أن أوقع لها وثيقة طلاق رسمية ، وفعلت لها تلك الوثيقة لكي تسترد بها حضنة طفلها هذا ، ولم يكن بيدي أي سبب يدعو الى الطلاق ، ولم تكن عندما بية طلاق . لذلك واصلنا حياتنا الزوجية كما كانت . فما هو الحكم الشرعي لهذا الطلاق الذي صدر في حالة إكراه وبغير نية سابقة ولم ينفذ فعلا ؟

م . ش

الجواب

كل ما ثبت في وثيقة رسمية يجب احترامه واعتباره من حيث صفته وعدده ، ما لم يثبت تزوير في الوثيقة ، ولا تقبل دعوى الإكراه الآن . والله أعلم .

رئيس لجنة الفتوى

مأمور السناوى

في ذم الحسد

الحسد آفة تأكل قلب صاحبها ، وتفسد عليه طيبات نفسه ، وهو يدل على سوء فهم للامور ، وخطأ تقدير للأسباب ، وهي أعراض ما ألت بعقل إلا شوشت عليه أفكاره ، وضلت آراءه ، وقد أكثر الشعراء من ذكره . قال معن بن زائدة وهو من قادة حيرش الدولة العباسية ، وكان جوادا لا يجارى :

أني حسدت فزاد الله في حسدى لا عاش من عاش يوما غير محسود
ما يحسد المرء إلا من فضائله بالملم والطرف أو بالبأس والجود
وقد أحسن من قال :

إني يحسدوني فاني لا ألومهم غيري من الناس أهل الفضل قد حسدوا
فدام لي ولهم ما بي وما بهم ومات أكثرنا غيظا بما يحسد
أنا الذي يحسدوني في صدورهم لا أرتقي صدرا عنها ولا أرد
وقال ابن الرومي في صاعد بن مخلد :
وضد لكم لا يزال يسفل جده ولا يرحم أنفاسه تتمسك
يرى زبرج الدنيا يزف اليكم وينفض عن استحقاقكم فهو يناد

أمواج الفكر الاسلامي

تمهيد:

في القرن السابع الميلادي ظهرت في العالم المعروف في ذلك الزمان أمة غيرت معالم التاريخ وساهمت في بناء الحضارة موجهة إياها إلى أهداف جديدة ، سياسية واقتصادية واجتماعية وعقلية ؛ تلك هي أمة العرب صاحبة الرسالة المحمدية والدين الجديد ، وكتاب الله الذين نزل باللسان العربي المبين .

وتقرضت دعائم الروم والفرس ، أمام جيوش المسلمين . وزالت دولة الفرس ، وأسلم أهلها ، وذهب كيانها الأول ، وقضت أجنحة الدولة البيزنطية فاستولى المسلمون على فلسطين والشام ومصر وشمال إفريقيا . ثم بلغ الاسلام الأندلس في الجنوب الغربي من أوروبا ، وازدهرت الحضارة في قرطبة وغرناطة وطليطلة وغيرها من عواصم الأندلس حتى أصبحت تنافس دمشق وبغداد والقاهرة في الشرق ، وهكذا حلت الامبراطورية الاسلامية محل امبراطوريتي الفرس والروم ، وهما أضخم دولتين سياسيتين تنازعتا الملك والحضارة في العالم زمنا طويلا .

وقد مجتبت هذه الفتوحات السياسية فتوحات عقلية ، فغلب الدين الاسلامي الناشئ ، وساد بين أهل البلاد المغلوبة على أمرها ، فاعتنق الناس الاسلام أفواجا ، وأصبحت اللغة الرسمية في أواخر الدولة الأموية هي اللغة العربية .

دين جديد ، ولغة جديدة ، وتقاليد جديدة ، وفكر جديد ، كل أولئك مظاهر لم يكن للناس بها عهد قبل الاسلام .

وليس من اليسير أن يقبل الناس الدين الجديد في سهولة ، وليس من اليسير أن يتخلوا عن آرائهم ومعتقداتهم القديمة الموروثة بين يوم وليلة . فكان موقف المغوليين على أمرهم من الاسلام موقف العداء ، وحاولوا جهدهم أن يصرعوا العقائد الاسلامية محاولين أن يسندوا إليها شيئا من الضعف والتهافت .

واضطر المسلمون إلى قبول هذا الصراع العقلي ، فقرعوا الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان . واندست كثير من المقررات الفارسية ، والوثنية والمسيحية واليهودية إلى الفكر الاسلامي واندجبت به ، وتكون مع الزمن لون أو ألوان من الثقافة الاسلامية هي مزيج من هذا الفكر الاجنبي والآراء الاسلامية ، وقد نجد لونا من الثقافة إسلاميا بحتا ، وقد نجد لونا آخر تعلق عليه النزعة اليونانية ، وقد نجد لونا ثالثا يظهر فيه الطابع الفارسي ، وهكذا .

هذه الأمواج المختلفة من الفكر تتأبعت على المصور الإسلامية بمقدار التأثير الذي بلغته الآراء الأجنبية في المسلمين ، ومقدار الاستعداد لقبولها أو التصدي لدفعها تخليصا للمبادئ الإسلامية من شوائب التأثيرات الأجنبية .

هذا التأثير والتأثر ثابان بالضرورة للأحوال السياسية ، من اتساع رقعة الاسلام ، ورفق الدول الإسلامية أو ضعفها ، وحماية الملوك والأمراء لرجال الفكر ، أو العمل على حربهم ووقعهم عند حدم ، وهذا يقتضى منا الانحاء الى الحياة السباسب لتكون مرجعا في الزمان يساعد على تحديد الآراء والأشخاص في سجل التاريخ والأحداث ، لأن الحياة كل لا يتجزأ في ذهن الانسان ، فهو يعيش متأثرا بالسياسة والمظاهر الاجتماعية كما يعيش متأثرا بالتيارات العقلية والحاجات الأدبية والفنية .

ولمك تسأل : لماذا آثرنا أن يكون عنوان هذا البحث « الفكر الاسلامي » لا « الفلسفة الإسلامية » ، فنقول : إن هذا الايتار يرجع الى أسباب منها أن الجمهور يرب لفظ الفلسفة ، فلم نشأ أن نهجم عليه بما يخشاه ، وليس في الفلسفة تعقيد أو تعجيز أو إيهام ، بل هي على المكسر تبسيط وتيسير وإفهام . والفلسفة في الأصل لفظة يونانية معناها حجة الحكمة .

وكانت الفلسفة تشمل قديما جميع العلوم الى أن انفصلت العلوم عن شجرتها شيئا فشيئا ، فانفصل علم الفلك ، والعلوم الرياضية ، ثم العلوم الطبيعية والاجتماعية في العصر الحديث ، وبقي للفلسفة الأبحاث التي تتصل بما وراء الطبيعة ، والتي تتصل بالعلل البعيدة والغايات النهائية ، وقالوا إن ما بقى للفلسفة أن تبحث فيه في العصر الحديث أربع مسائل : المادة والحياة والعقل والله . أما المادة والحياة فانهما تتصلان بعالم الطبيعة الذي ينقسم الى كائنات حية وكائنات غير حية ، بينما يتصل العقل بالانسان . والله هو علة العلل وغاية الغايات .

على أننا إذا حللنا الفلسفة على المعنى الضيق فالعارفون بالفلسفة عدد قليل والفلاسفة أقل . وإذا انصرفنا بالمعنى الى دائرة واسعة ، فكل إنسان فيلسوف ، لأنه يتساءل هذه الأسئلة التي وضعها الانسان منذ بدأ يفكر والتي لا يزال يفكر فيها حتى الآن . وأكبر الظن أنه لم يصل الى نتيجة حاسمة في هذا التفكير كما اعتدى في سائر العلوم الوضعية المحسومة . وثبتت بعض هذه الأسئلة ، لأنها تدور في أذهاننا في القرن العشرين ، كما دارت في أذهان المسلمين منذ القرن السابع حتى الآن .

ما الوجود ؟ وما أصل الوجود ؟ وما نهاية العالم ؟ وما غاية الانسان من الحياة ؟ وما الخير وما الشر ؟ ومن الله ؟ وما صفاته ؟ وكيف خلق العالم ؟ وما قيمة العقل البشري ؟ وما حدوده ؟ وما حقيقة النبوة والوحى والرسالة ؟ وما الحياة الآخرة ؟ وما حفة الجنة والنار ؟ الخ . الخ . لا شك أن كل فرد يحس بهذه المشا كل ويتلمس لها الحلول ، ليصل الى قيس من نور اليقين ، يهتدى نفسه الى الاطمئنان بعد الاضطراب ، والاستقرار بعد الشك والارتباب .

وقد اختلفت إجابات المفكرين والفلاسفة على هذه المسائل ، ولا يزالون مختلفين .
وسنعرض الآراء المختلفة للمسلمين عن هذه المسائل ، في أمواجها المتلاحقة على شاطئ الزمان
ومحيط المسكان .

والجديد الذي أرى إليه هو أن كل جيل من الأجيال كانت تسوده فكرة تشغل الأذهان
وتدفع الناس إلى البحث فيها ، والاشتراك في جدل صاحب حوزها . مثال ذلك الموحدة
الفكرية التي سادت في عصر المأمون وعرفت « بمخلق القرآن » وهي التي استمرت فترة من
الزمن الشغل الشاغل لجميع العلماء ، بل اشتراك في ذلك الصراع الفكري كثير من العامة أيضا .
ونريد أن ندرس الفكر الاسلامي ناطقين إلى هذه الأمواج التي برزت في كل جيل وكانت
هي الظاهرة الثمانيان .

لهذا سمينا عنوان هذا البحث « أمواج الفكر الاسلامي » .

تناول الفكر الاسلامي هذه المسائل بالبحث ، كما بحث في العلوم المختلفة طبيعية ورياضية .
وقد انصب تفكير المسلمين على المسائل الفلسفية كما انصرف إلى المسائل العلمية ولم يميز
الأقدمون بين العلم والفلسفة كما ذكرنا ، فمن الحق علينا أن نجتمع بينهما حين نقص تاريخهم .
لهذا كان البحث في الفكر الاسلامي أولى من الاقتصار على الفلسفة الاسلامية ، إلا إذا تقيدها
بالفلسفة على المعنى الضيق فلا نذكر غير الفلاسفة الحقيقيين بهذا الاسم ، بل لا نذكر من
تاريخهم إلا الجانب الفلسفي .

الفكر الاسلامي آراء أشخاص ، وكل فكر فهو بطبيعة الحال ملك لصاحبه الذي صدر
عنه وقال به ، واهتدى إليه ، ودافع عنه بالحجة والبرهان ، وحطره بالبيان وأذاعه في الناس
وسجله على صفحات الأوراق .

إننا ندرس في تاريخ الفكر حياة الأشخاص وجدل الآراء .

ولا يستوى السوقة والدماء ، مع قادة الفكر والأعلام العلماء ، ولا يستوى الذين يعملون
والذين لا يعملون . قادة الفكر وأصحاب الرأي قليل عددهم في كل زمان ، والناس لهم متعمون
أو متلهون . وجدير بنا إجلالا لهؤلاء المفكرين أن ندرسهم ، وأن ننظر في حياتهم ، لأن
آراءهم ظل لشخصياتهم ، فلستفيد بذلك قائدين : جلاء السر في القول بالآراء ، واتخاذ سيرتهم
مثلا في الاقتداء . قبل من ابن رشد فيلسوف قرطبة إنه سود في كتب وألف عشرة آلاف
ورقة ، ولم يقطع من الكتابة والتأليف طول حياته إلا مرتين : ليلة زواجه ، وليلة وفاة أبيه .

الآراء التي صدرت عن المفكرين سجلها أصحابها في كتب كانت مخطوطة إلى عهد
ظهور الطباعة . على أن قيمة الكتاب في تداوله بين القراء ، ولو بقي ملكا لصاحبه فقط
وحسبا عليه ، لاستوى عندنا صدور الكتاب وعدم صدوره .

وكان من يهيمه الاطلاع على الكتب في الزمن الماضي إما أن يفسخها بنفسه إذا كان فقيراً أو يستخدم نساخاً بالأجر ينقلها له كما كان يفعل الملوك والسلاطين والأمراء ، وبذلك زخرت خزائهم بالمخطوطات في شتى أنواع الفكر لمختلف المؤلفين . ومنهم من كان يهب خزائنه ككتبه للمدارس والمساجد ليطلع عليها من يريد البحث والاطلاع . وفي بعض العصور كان الأمراء يتفنون هذه المخطوطات كما توقف الدور والأرض الزراعية لتحبس على العلم ونفع المستفيدين به . ومهما يكن من شيء فعمادنا في البحث هو هذه الكتب لأنها المصادر التي نرجع إليها .

أين هذه المخطوطات الآن ؟

لقد اندثر أكثرها في عصور التأخر للمسلمين . فمن هذه المحن التي أصابت كوز الفكر أن (هولاء كور) قائد التتار الذي غزا بغداد ، ودك عرش الخلافة العباسية ، رمى بالكتب في نهر الدجلة حتى تمحصب ماؤه بالسواد ، وقيل إن عددها بلغ مليوني كتاب .

ولا يعني أن نذكر الأسباب التي أدت إلى ضياع أغلب المؤلفات الإسلامية ، وإنما يهمننا أن نذكر أين يوجد ما بقي منها حتى الآن وما سبيل الوصول إليها والاطلاع على ما جاء فيها ؟ بعض هذه الكتب مطبوع ، إما في مصر ، أو الشام ، أو فارس ، أو الهند أو أوروبا . وللمستشرقين فضل كبير في تحقيق بعض المخطوطات الهامة وحسن طبعتها مع العناية بالترتيب والترتيب وذكر الهوامش المختلفة ، بحيث يستفيد القارئ منها الفائدة المطلوبة .

ولكن أغلب المراجع لا تزال مخطوطة في دور الكتب في عواصم الدول المتحضرة ، ففي لندن وباريس وبرلين وليدن ومدريد واسطنبول والقاهرة وحيدر آباد وغيرها آلاف من المخطوطات بعيدة عن متناول الجمهور . وكثير من أمهات المكتبات الخاصة في الشرق والغرب يقتنون مخطوطات نادرة لا توجد في المكتبات العامة . وكثيراً ما يرجع الباحثون إلى ترجمات لاتينية ويهودية لبعض الكتب الفلسفية المفقودة في اللغة العربية ، والموجودة في هذه التراجم الأجنبية منذ كان الغرب ينقل عن الشرق في العصور الوسطى .

ولن تيسر الدراسة الكاملة للفكر الإسلامي إلا إذا تم إخراج جميع هذه المخطوطات إلى عالم الطباعة حتى يسد النقص الذي يشعر به كل من يدرس تاريخ الفكر في الإسلام . لهذا كله كانت أغلب الدراسات في العصر الحاضر للفكر الإسلامي ، دراسات تشق الطريق لمن يريد زيادة البحث ، لادراسات تحقيق تفنن العقل وتشفي الغليل ما

دكتور

أحمد فتوح الدوهري

الاشاعرة والمنطق الارسطى

- ٣ -

وكما استنبط الاستاذ النشار من مباحث الاشاعرة في أبحاثهم الكلامية إنكارهم عدم اجتماع النقيضين ، استنبط منها كذلك إنكارهم عدم ارتفاعهما ، وقد أبنا فيما كتبناه قبل أن تلك المباحث الأشعرية التي استند إليها الاستاذ لا تسمعه في استنباطه الأول ، أما استنباطه الثانى فقد استند فيه إلى مذهبين من مباحث الاشاعرة ، بل (والمسلمين جميعا كما ذكر الاستاذ) ؛ الأول مبحث الحال عند المسكلمين ، والثانى مبحث صفات الله تعالى عند السبعستانيين .

أما المبحث الأول وموضوعه هل هناك مفهوم من المفهومات ليس موجودا ولا معدوما أم كل مفهوم ظاهرا موجودا وإما معدوم ولا واسطة بينهما ؟ ذهب أقلية إلى الأول فسلخوا الوجود والعدم من بعض المفهومات وصحوها حالا . وظهر أن هذا رفع للنقيضين ؛ فأصحاب الحال يرفعون النقيضين .

هذا ما يريد الاستاذ النشار أن يقوله أو ما يجب أن يقوله في مقام استنباطه الثانى .

ونقول للأستاذ : إن نفي الوجود والعدم عن مفهوم من المفهومات كما ذهب إليه فئة من المنسكلمين ليس فيه ولا يمكن أن يدل على رفع النقيضين .

وبيانه أن أصحاب الحال إذا قالوا إن من المفهومات ما ليس بموجود ولا معدوم لا يريدون بقولهم هذا أن من المفهومات ما هو معدوم حتى يؤول قولهم إلى إن بعض المفهومات معدوم ولا معدوم الذى هو يدهى البطلان ، بل يريدون به أن بعض المفهومات ثابت لكن ليس بثبوته باعتبار وجود قائم به نعمت له ، بل بثبوته بنفسه من غير أن يقوم به وصف الوجود . وهذا التصور يقتضينا تفصيلا ذاك بيانه :

إن كثيرا من المفهومات كالجسم والبياض والسواد والهواء والانسان إذا تحقق في الخارج وثبت قائما يثبت ويتحقق باعتبار أن حصة من الوجود تقع وصفا له ؛ فإذا قلنا الجسم ثابت متحقق فمما أنه موجود وثبوته وتحققه باعتبار اتصافه بالوجود ؛ فهناك أمران ؛ نفس الجسم ووصف الوجود القائم به ، ولهذا الوصف كان الجسم ثابتا متحققا ، فهل ثبوت أى مفهوم من المفهومات يكون على هذا الوضع وذلك النمط ، أى أن ثبوته وتحققه باتصافه بصفة الوجود ؟ يرى أصحاب الحال ومنبتوه أن هذا النمط من الثبوت لا يتناول جميع المفهومات بل منها ما ثبوته وتحققه بنفسه من غير حاجة به إلى حصة من الوجود تقوم به تحقق ثبوته ، وذلك كالوجود فإن ثبوته وتحققه بنفسه لا بحاجة أخرى من الوجود تقوم به وتقع لمتاله ..

هذا التصور يحدد معنى قولهم إن من المفهومات ما ليس بوجود ولا معدوم .
ولنفترض هذا البعض من المفهومات في الوجود ، فقد قطعوا به من الأحوال كما هو صريح
دليلهم الأول (راجع المواقف ٣ ص ٣ ، ٤) . فنقول بعد هذا الافتراض : إن هذا التصور
يفسر قولهم هذا بأن الوجود مثلا ليس ثابتا بواسطة حصة أخرى من الوجود تقع تحتها بل
هو ثابت بنفسه وليس بمعدوم أى منى ، وبمسألة أخرى الوجود ثابت وليس معنى لكن ثبوته
ليس على نعت ثبوت الجسم وأنه لحصة من الوجود قائمة به ، بل أنه ثابت و ثبوته بنفسه وليس
بمنى . ولا يخفى أنه إذا كان مراد مشتق الحال ثباتهم هذه ذلك المعنى فليس فيها ما يدل على رفع
التقيضين ، وإنما يكون ذلك لو كان مرادهم أن من المفهومات كالوجود ليس ثابت أصلا لا بنفسه
ولا بواسطة حصة من الوجود تقوم به ، وليس بمعدوم ، فهنا فقط يرتفع التقيضان قطعا ،
لكن ليس مرادهم ذلك بل مرادهم ما علمت .

هذا ولعل باحثا يتساءل : من أين لنا أن مرادهم ذلك ؟ وحوالنا على هذا التساؤل ما استند
إليه مثبتو الحال ؟ إذ قالوا في أول دليل تمسكوا به : الوجود ليس بوجود وإلا لكان له
وجود وتسللت الوجودات الى غير نهاية ، ولا معدوم وإلا انصف الشيء سقيضه (راجع
المواقف في مبحث الحال ج ٣ ص ٣ ، ٤ ، والمقاصد في المبحث نفسه ج ١ ص ٨٥ ، والطوالع
ص ١٣) . هذا الدليل ينادى في شرطه الأول بأنهم إذ يقولون : الوجود مثلا ليس بوجود أنه
ليس بثابت بواسطة انصافه بحصة أخرى من الوجود ، وإلا فن أين يأتي التسلسل ؟ وهذا لا ينافي
أنه ثابت بنفسه ، فيكون معنى قولهم إن من المفهومات (كالوجود) ما ليس بوجود ولا معدوم
أن الوجود مثلا ليس ثابتا بحصة أخرى من الوجود تقوم به بل هو ثابت بنفسه وليس بمنى .
فقضية مشتق الحال هذه ليس فيها رفع التقيضين بل فيها رفع الشيء والأخص من تقيضه كما
هو لغة المنطق ، فإن العدم والنفي يناقضه الثبوت مطلقا سواء كان الثبوت بنفس الشيء الثابت
أو بوجود قائم به . وهذه القضية إنما سلبت العدم عن بعض المفهومات كما سلبت عنها الثبوت
لا مطلقا بل على وجه أن يقوم بها وجود ، كما يشهد بذلك دليلهم الأول . ولا شك أن سلب
الشيء والأخص من تقيضه لا محالة فيه قطعا ، ألا ترى أنك تقول الفرس ليس بإنسان ولا
حمار ؟ فقد سلبت عن الفرس الإنسان والأخص من تقيضه وهو الحمار ، فالفهم عند أصحاب
الحال إما ثابت وإما منى ، ولا يجوز اجتماع الثبوت والنفي في مفهوم من المفهومات ، كما لا يجوز
ارتفاعها عنه إلا أن الثابت عندهم إما ثابت بوجود قائم به كالجسم وإما ثابت بنفسه كالوجود ،
فالفهم إما منى وإما ثابت بنفسه وإما ثابت بوجود قائم به ، والحال كالوجود ليس متغيا ولا
ثابتا بالثبوت الثانى بل بالثبوت الأول .

وثبوت الوجود بنفسه من غير حاجة به الى حصة أخرى من الوجود تقوم به ليس خاصا
بالوجود و ثبوته ، بل كذلك كل صفة مع ما يشتق منها ، فالبياض ليس ببياض بياض آخر قائم به

بل هو أبيض بنفسه ، والسواد ليس بأسود بسواد آخر قائم به بل أسود بنفسه . نعم الجسم أبيض ببياض قائم به وأسود بسواد قائم به كما أنه موجود بوجود قائم به ، وهذا واضح البدهة ، فستطيع أن تقول إن البياض ليس بأبيض ولا لا أبيض ، وليس في هذا رفع النقيضين لأنه ليس المراد أنه ليس بأبيض مطلقا بل ليس أبيض ببياض قائم به ، إنما هو أبيض بنفسه ، فكذلك الوجود .

هذا والقول بالحال إنما هو للقاضي من أهل السنة وأبي هاشم من المعتزلة . نعم قال به إمام الحرمين من أهل السنة لكنه رجع عنه (راجع المواقف في مبحث الحال ج ٣ ص ٢ والمقاصد ج ١ ص ٨٠ والمحصل للرازي ص ٣٨) فلم يخرج المسلمون على مبدأ عدم ارتفاع النقيضين كما ذكر الأستاذ ، بل الذي خرج عليه في زعم الأستاذ إنما هما مسلمات اثنان فقط : القاضي وبو هشام ، وقد علمت أن القول بالحال لا خروج فيه على هذا المبدأ .
ولمعد فلنا ما أخذ على منهج الأستاذ في هذا الشر من مقاله .

فأولا : أنه حينما أخذ يستنبط من منهج الفائلين بالحال أنهم رفعوا النقيضين إذ هرفوه بأنه الوساطة بين الموجود والمعدوم ، ذكر في محاولته هذه ما يحبط استنباطه ويقضه من أساسه ؛ ذكر الأستاذ أنهم وصلوا الى تعريف الحال بالوساطة بين الموجود والمعدوم من أن المعلوم إن لم يكن له ثبوت أصلا في الخارج فهو المعدوم وإن كان له ثبوت في الخارج فهو إما باستقلاله كالأسود والسواد فهو الموجود ، وإما باعتبار التبعية لغيره فهو الحال كالقادرية والعالية . هذا الذي ذكره الأستاذ مفسا لتعريفهم الحال بالوساطة الخ يمدد غاية البعد عن تهمة القول بارتفاع النقيضين ، فانه إذا كان الثالث قسمين : ثابت بالاستقلال ، وثابت بالنسب وأن الحال هو الثابت بالنسب ، أمكن أن يكون هناك واسطة بين الموجود والمعدوم وهو الثابت بالتبع وكان رفع الموجود والمعدوم عن مفهوم من المفهومات وهو الحال ليس رفعاً للنقيضين ، بل رفع للشيء والأخص من نقيضه ، فإن الموجود بمعنى الثابت استقلالا يناقضه الوجود بمعنى اللاتية استقلالا واللاتية له أصلا وهو المعدوم أوله ثبوت بالنسب وهو الحال ، فإذا سلينا الموجود والمعدوم عن الحال فلم نسلب عنه النقيضين بل سلينا عنه الشيء والأخص من نقيضه أي الموجود والمعدوم ، وهذا لا لطلاق فيه . وقد ذكر هذا التقسيم الثلاثي خصوم الفائلين بالحال تبريرا لقولهم بالوساطة بين الموجود والمعدوم ونفى الوجود والمعدم عن تلك الوساطة إشفاقا عليهم وإنجاء لهم من القول بارتفاع النقيضين (راجع المواقف ج ٣ ص ٢) ، فكان يجب على الأستاذ محافظة على استقامة منهجه أن يتناقل هذا التقسيم في مقام استنباطه الأخير .
وأما ثانيا : فيقرر الأستاذ في آخر مقاله أن قضية مثبتى الحال قضية باطلة لأحد أمرين :

أولها أنها قضية سفسطية أي باطلة بداهة بناء على أن الموجود هو الثابت ، والمعدوم هو المنقى ولا واسطة بين الثبوت والنقي بداهة ، فاثبات واسطة بينهما باطل بداهة .

فانيهما احتمال أن المراد بالموجود الثابت استقلالاً وبالمعدوم الذي لا ثبوت له أصلاً ، فيمكن حينئذ أن يكون هناك مفهوم ليس له الوجود والعدم بأن يكون ثابتاً بالتبع ، وحينئذ يكون الخلاف بين مثبتى الحال وناقيه لفظياً راجعاً الى تفسير الموجود هل هو الثابت مطلقاً أو الثابت استقلالاً ؟

وأقول هذا التعليل الثانى لا يجعل قضية مثبتى الحال باطلة ، بل هو تصحيح لها ، بل يجعلها قضية لا تصطدم مع بداهة العقل ، بل يرفع الخصومة الجذدية فيها ، بل هي حصومة فى اللفظ والعبارة .

وأما ثالثاً : فيستند الأستاذ فى استنباطه الثانى الى ما ذهب اليه السجستاني فى صفاته تعالى . وأقول : لم يذكر الأستاذ ما قاله السجستاني فى صفاته تعالى ، ولم يبين لنا كيف استنبط ما استنبط منه ؟ محمد بن يوسف الشينخ — المدرس بكلية أصول الدين

من كلام ابن المعتز

عبد الله بن المعتز له مكان فى الأدب لا يسكر ، ولـى الخلافة فى عهد أسرته العباسية يوماً أو بعض يوم ثم اعتقل عقب ثورة . من كلامه :

وعد الدنيا إلى حلف ، وتقاؤها إلى تلف ، ولعد عطائها الميع ، وبعد أمانها الفجع ، طواحة صراحة ، آسية جراحة ، كم راقد فى ظلها قد أيقظته ، وواثق بها قد خانت ، حتى يلفظ نفسه ويودع دنياه ، ويسكن رمة ويتقطع عن أمه ، ويشرف على همله ، وقد رجح الموت بحياته ، ونقض قوى حركاته ، وطمس البنى جمال جبهته ، وقطع نظام صورته ، وصار كخبط من رماد تحت صفائح الصداد ، وقد أسعمه الأحباب ، وافتش التراب ، فى بيت قد نجرتة المماول ، وفرشت فيه الجنادل ، مازال مصطرباً فى أمه ، حتى استقر فى أحله ، ومحت الأيام ذكره ، واعتادت الإلحاظ فقره .

وكتب وهو معتقل إلى أستاذه أبى العباس أحمد بن يحيى بن تطلب :

ما وجد صاد بالحبال موثق	بعاء مزوف بارد مصفق
بالرج لم يكدر ولم يرنق	جادت به أحلاف دجن مطبق
بصخرة إن تم شمساً تبرق	ماد عليها كالأحاج الأزرق
صريح غيت خالص لم يمزق	إلا كوجدى بك أسكن أتق
يا فاعلاً لكل باب مغلق	وصيرفياً ناقداً للنطق
إن قال هذا بهرج لم ينطق	إنا على البعاد والتفرق

لنلتقى بالذكر إن لم نلتقى

القلب في العربية

— ٤ —

الطرق الى معرفة الأصل في القلب :

٣ - واعتبار أصل الكلمة وإن لم يوجد الأصل المقلوب ؛ وذلك نحو قوسى في جمع قوس والآلى في جمع الأولى ، والآلى في جمع الأول ؛ قال أبو تمام (١) :

من أجل ذلك كانت العرب الآلى يدعون هذا سوددا مجدودا
وقال ذو الرمة : (٢)

تكدأ أوالها تفرى جلودها ويكتحل التالى بمجور وحاصب

فأصل هذه الكلمات وهو الواحد يهدى إلى القلب . ويرجع إلى هذا الدليل ما رآه سيبويه من انقلاب الطمان من مادة طامن ؛ إذ كانت الأخيرة مجردة والأولى مريدة والمجرد أصل المزيد . وهذا مبني على أن العرب لم تستعمل طمان . ويقول أبو عثمان المازنى في تفسيره : « وأما طامن فليس أحد يقول فيه طمان » ولكن فى اللسان « يقال الطمان الشيء إذا سكن ، وطأمنته وطأمنته إذا سكته » . وكذلك ورد فى القاموس : « طمان من الأمر : سكن » وعلى هذا يكون طمان أحدر أن يكون أصلا لطنان ؛ إذ ورد من الأول المزيد طمان ولم يرد اطمأن فكلف طمان أوسع تصرفا . وهذا يوافق ما رأى أبو عمر الحرمى فى خلافه لسيبويه ، وإن كان ساء وهو لا يعتد ورود طمان . وترى النحويين يعملون الهمزة فى هذا الحرف أصلية ، فطامن خال من الزيادة واطمان مزيد . ويورد اللغويون هذه المادة فى الثلاثى ، ومن هؤلاء أبو منصور الأزهري ، كما فى اللسان . بل لقد ذهب إلى أن الهمزة فى اطمأن مبدلة من ألف افعال حذار النقاء الساكنين وإن كلف على حده ، كما قرأ بعضهم ولا الصائين . وقد سرى هذا الإبدال إلى فاعل ففيل طامن فى طامن وإن لم يكن ساكنا على توهم الأصالة للهمزة ، فأما أصل المادة الثلاثى وهو ط م ن فيقول صاحب اللسان : « وطمن غير مستعمل فى الكلام » وثبت صاحب القاموس ما يستعمل منه فيقول « الطمن بالفتح الساكن كالمطمئن . ج طمون » . على أن مما يقوى مذهب النحويين ما ذكره اللغويون فى تصغير

[١] من مصبده لى يدل ماثر الشمر وجلال شأه ، فوله يدعون ذلك أى الشمر ، فكان عدم ورودها ذا حد وسادة ، وكان من أحسن الشمر ساد وهو إذ كان ممره القيلة والمين لها سها ، والدامع لما نهجى . ويفترى عليها . وانظر زهر الآداب فى أوائله .

[٢] ورد هذا البيت فى الديوان المطبوع فى كبرى تحت عنوان : أبيات مرردات مسوة إلى ذى الرمة . ويبدو أنه فى وصف الظبان يريد أبى سمرح فى سيرته فتكدأ أوالها تقتشق جلودها من العدو ، والتأخر منها يضربه المور وهو الفار المتدد والحاصب وهو الريح يكون فيها القرب والحصباء . وذلك أشد لاسراعهم .

مطمئن ، فتصغيره كما في كتبهم طمئنت يحذف الميم من أوله وإحدى النونين من آخره . ولو كانت الهمزة زائدة لكانت أولى بالحذف والميم أولى بالبقاء فيقال مطمئن كما يقال في منطلق مطيلق . ولغويين أن يقولوا إن الهمزة أشبهت الأصل ، ومن هذا الوادى طافة وأينق في أحد وجهين في الكلمة أن الياء مقبولة عن الواو المقدمة عن مكانها ، وزنتها أعفل . والرأي الآخر أن الياء مزيدة والميم محذوفة وزنتها أبفل ، وهما رأيان لسيبويه (١) ، وكذلك قول (٢) الشاعر :

هم أوردوك الموت حين أتيتهم وجاشت اليك النفس بين الترائق (٣)

يريد الترائق لأنها جمع ترقوة ، وقياس ترقوة أن تجمع ترائق لا ترائق ، لأن ترائق إنما يلغى أن يكون جمع تريقة كسفينة وسفائن ، وتريقة غير مستعملة ، وكذلك لم يستعمل منها تروقة ونحوها مما يمكن أن يجمع هذا الجمع .

٤ — وأن يكون أحد اللفظين أوسع تصرفاً من صاحبه ، وذلك نحو قولهم رأى وراءه « وجدناهم (٤) يقولون رأى يرى رؤية ، ولم نجد لراه تصرفاً في مصدر ولا غير ذلك مما يصرفون في رأى من أمر ونهى واسم فاعل واسم مفعول . وهذا الدليل قضينا على أئس بأنه مقولوب من يئس .

٥ — « وما (٥) يعلم به أيضا القلب أن يرد لفظان لم يستعمل أحدهما إلا في الشعر كقول المجاج :

ولا يسألح نبته الشق لاث به الاشاء والمُبرى (٦)

فان لاثنا مستعمل في الكلام وله فعل مصرف ، يقال لاث يلوث ، ولا ثيا غير مستعمل ولا له فعل مصرف في معنى لاث يلوث ، وقد يستدل أيضا على أن الأوائل مقبولة عن الأوائل بنحو من هذا الدليل لأنها غير مستعملة في الكلام كاستعمال الأوائل .

[١] الكتاب ٢٠ - ١٢٩ ، ٣٣٣ [٢] الانتصاب ٢٢٢ [٣] وما جاء فيه الترائق على الأصل قول ذي الرمة :

ومستند فرجت من حيث تثق ترائيه إحدى اللفظيات للكوارب

[٤] المصدر السابق [٥] المصدر السابق [٦] من رجز في وصف بردى ، شبه به مقام محبته في ليه وتثيه . والبردى ثبات يسيل منه الحمر . وقوله :

كأنما عظامها بردى سقاء رأ حائر روى

لما حتى هو يثردى في أبكة علا هو الضحى

والخائر حوض يجتمع فيه الماء ، والميثردى نسبة إلى الميثود وهو الناعم المثني ونسبة الوصف إلى نفسه تأتي للمبالغة كقولهم في آخر أخرى . والأبكة الشجر المثني . والضحى البارد للشمس ، وقوله ولا يلوح نبتة الشق أى لا يغير ثبات ذلك البردى للشتاء مطر وبرد ، والشق مطر الشتاء ويقال لاجه البرد غيره فيقرأ نبتة بالنصب . وقوله لاث به الاشاء أى يخطئ متبس بذلك البردى الاشاء وهو سائر النحل واحده أشاعة ، والمبرى مأثت من السدر وهو شجر النيق على شطوط الأنهار نسبت إلى البر على غير قياس

هل يتغير المقلوب في شكله عن الاصل :

الشأن في المقلوب ألا يتغير شكله كما رأيت في الأمثلة ، وقد يحدث تغيير كما في الجاه وهو مقلوب الوجه وكان حقه أن يقال الجوه ، غير أن الكلمة لما مرض لها التغيير غيرت تغييرا آخر بفتح الواو وقلبها ألفا ، وسهل ذلك أن التثاقل لا يزال قائما في الحس واللفظ وإن زال في التقدير ، ومن ذلك حوشى ووحشى إن قلبا بالقلب فيهما ، وكأن الأصل هو اقفظ الاول إذ هو نسبة الى الحوش وهي بلاد الجن من وراء يبرين (١) لا يمر بها أحد من الناس .

وقالوا في جمع القلنسوة القلنسى ، قال الراجز :

لا مهلّ حتى تلحقى بئس أهل الرياط (٢) البيض والقلنسى

وقالوا في مقلوبها قلونس ؛ أنشد يعقوب في كتاب القلب :

يعضين تحت البَيْض والقلونس .

قال ابن جني (٣) « فإن قيل : فهل اضموا النون لأنها واقعة موقع السين في قلنسوة أو كسروها لأنها واقعة موقع السين أيضا في قلنس ؟ قيل : لأنها لما قدمت الواو أشبهت واو فدوكس وسرومط ففتحت النون لوقوعها موقع الكاف من فدوكس والميم من سرومط .

القلب في الحكم الاهرازي

ويأتى ذلك في مواضع :

١ — أن يرفع المفعول وينصب الفاعل ثقة بفهم السامع ، وتعالج المراد والغرض ، ويدعو إلى ذلك الضرورة الشعرية أو القلج ، نحو كسر الزجاج الحجر . وقد يحدث أن يسقط الطفل من هلو فيقال كسر رأسه البلاط ، فهذا أقرب مما نحن فيه ومنه قول الأخطل يهجو حررا :

أما كليب بن يربوع فليس لها عند التفاخر إيراد ولا صدر

مخلفون ويقضى الناس أمرم وم يغيب وفي عمية ما عمروا

مثل القاصد هذاجون قد بلغت نحران أو بلغت سوءاتهم هجر

(كليب بن يربوع رهب حرير من تميم ، يستفهم في البيت الثاني أنهم لا يدعون للشورة في الأمور تحدث العشرة ، بل يقضى الناس أمرهم أى أمر هذا الحى وم غائبون لم يشعروا

[١] حقع من أصناف الحرير تكثر فيه الزمال . [٢] الرياط جمع ربطة وهي السلاة والثوب

الربط وهو المراد هنا . [٣] النصف ، في باب الواو وإياء اثنين جالاملا .

بشيء مما يحضى عليهم ، ويذكر في البيت الثالث أنهم يشرون في الليل للفسق والتجور والسرقة
وم في ذلك كالتنفاد ، وهي مضرب المثل في السرى فيقال أسرى من قنغذ ، وأنت مثاليهم
ومقابلهم سارت بها الركان حتى بلغت نجران في اليمن أو حجر ، وكأن أو بمعنى الواو ، والظاهر
أنه يريد حجر اليمن لا حجر البحرين لأن نعيمًا كانوا في مجدد وحجر البحرين ليست بعيدة عنهم).
فقوله : بلغت سوءاتهم حجر فيه القلب إذ نصب سوءاتهم وهي الفاعل لأنها البالغة ورفع حجر
وهي المفعول لأنها المبلوغة . وظاهر شرح التسهيل أن نجران جاء بالنصب على الأصل ، وكأن
ذلك لأن هذا ضرورة فتقدر بقدرها ، وليس هذا من القلب في القصة فإن المنصوب يبقى
ممه اعتقاد أنه فاعل ، والمرفوع يبقى معه اعتقاد أنه مفعول ، وإعما ذلك أمر لغظى ليس
رواه شيء ؟ « ينفع »

محمد علي النبل

مدرس بكلية اللغة العربية

من كلام الملوك

دخل محمد بن زياد مؤدب الواثق بالله العباسي عليه ، وهو أمير المؤمنين ، فأظهر إكرامه ،
وأكثر اعظامه . فقيل له من هذا يا أمير المؤمنين ؟ قال هذا أول من فتح لسانى بذكر الله ،
وأدنانى من رحمة الله .

ولما عزم أمير المؤمنين أبو جعفر المنصور على الفتك بأبى مسلم الخراسانى كتب اليه قريب
له هو عيسى بن موسى :

إذا كنت ذا رأى فكن ذا تدبر فإن فساد الرأى أنت تتمجلا
فأجابه المنصور :

إذا كنت ذا رأى فكن ذا عزمة فإن فساد الرأى أن تترددا
ولا تمهل الأعداء يوما نقدة وبأدوم أن يملكوا مثلها غدا

وقال ملك الفرس أردشير : إذا رغبت الملوك عن العدل ، رغبت الرعية عن الطاعة .

وقيل للإسكندر : ما بال تعظيمك لمؤدبك أكثر من تعظيمك لأبيك ؟ قال لأن أبى سبب
حياتى القانية ، ومؤدبى سبب حياتى الباقية .

وقال ابرويز : أطلع من فوقك يطلعك من دونك .

وقال أبو العباس السفاح العباسى : إن من أدنى الناس ووضعائهم من عبد البخل حزما ،
والعدل ذلا .

المسلمون والمنهج التاريخي الحديث

امتازت المصوّر الحديثة بوضع الدراسات المنهجية على أساس علمي مستمد من الواقع . وليس يعنى هذا إطلاقاً أن العالم القديم خلا من الدراسات المنهجية ، إذ أن العقل الانساني لا يستطيع إطلاقاً أن يفكر وأن يستدل بدون أن يكون له منهج يقوم عليه فكره وخطواته . ونحن لا نكر أن كان للفكر اليوناني وهو يحاول تفسير ظواهر الوجود تفسيراً علمياً أو فلسفياً منهج ، بل مناهج يسير وفقاً لها يتتبع كلياتها وجزئياتها .

بل إن مسألة المنهج لا تختص بمجمل دون جيل أو بفرد دون فرد ، بل يكاد يكون لكل فرد من الافراد منهج خاص يسير وفقاً له . وقد قسمت المناهج على هذا الأساس الى قسمين : المنهج التلقائي ، والمنهج الادراكي . ولسانا نهم بالمنهج الاول الذي هو ظاهرة عامة مشتركة لدى جميع الافراد . أما الثاني فهو الذي نهم به هنا وهو مجموعة القواعد والنظم التي تكون لدى الانسان ، مثل أن يبحث شيئاً من الاشياء .

وإذا فهمنا المنهج بهذا الشكل لم يكن لليونان غيب مناهج ساروا عليها ، بل كان لمن قلمهم من أم الشرق ، وقد وصلوا الى نتائج وبحوث عميقة من العلم التجريبي ، مناهج أيضاً ومواقف نحو البحث العلمي .

ثم إن منهج البحث هو المعبر عن روح الحضارة لامة من الأمم ، بحيث توجد حضارة يوجد منهج . فالمنهج المعبر عن الحضارة اليونانية هو المنهج القياسي ، والمنهج المعبر عن الحضارة الاوربية الحديثة هو المنهج الاستقرائي أي التجريبي .

وفي اختصار أن المنهج ميزة من ميزات الحضارة وخصائصها ، غير أن المنهج كما قلنا بالعلمي العلمي لا نجد له دراسة مفصلة إلا في المصوّر الحديثة . وقد بدأ التفكير الانساني منذ راموس Ramus الى الآن يحاول وضع أسس عامة يسير عليها الفكر . وقد بلغت هذه المحاولة أقصاها في القرن الماضي . وتاريخ هذه المحاولة هو تاريخ الحضارة الانسانية التي يحياها الانسان والتي تتمثل بينه وبين العالم القديم ، وقد خلصت هذه المناهج العامة في أقسام أربعة : المنهج القياسي والمنهج الاستقرائي والمنهج التكويني والمنهج الجدلي . ولنا الآن بصدد بحث هذه المناهج وتبيين عناصرها ، ومرض تاريخها ، إمعاناً نريد أن نتكلم في إيجاز عن تطبيق المنهج التكويني في علم من العلوم الجزئية ، وهو علم التاريخ ، أو بمعنى أدق نريد أن نعرض لمنهج البحث في العلوم التاريخية ونبين مقدار سبق المسلمين للاوربيين في هذا المضمار .

المنهج التكويني هو القواعد العامة التي تطبق من العلوم التاريخية والجيولوجية والقانونية

وغيرها . ويقوم على استعادة حوادث الماضي ونكويها ومحاولة استخراج النتائج من هذه الحوادث . والمنهج التاريخي إذن هو تطبيق لهذا المنهج في نطاق الأبحاث التاريخية .

إذا كان الأمر كذلك ، فما هو المنهج التاريخي ؟ يستلزم هذا أن نحدد مسألتين :

أولاً : معنى التاريخ ، وثانياً - التمييز بين الظاهرة التاريخية وغيرها من الظواهر الطبيعية .
والتاريخ بمعنى عام هو ما يحدده الأستاذ Gabriel Moud في الفصل الذي كتبه عن منهج البحث التاريخي في كتاب . De la méthode dans les sciences بأنه « مجموعة مظاهر النشاط والتفكير الانساني باعتبار تناسلها وعموها والتناسل والارتباط فيما بينها » . والتاريخ ينصب على الماضي ، وهذا ما يجعله غير كامل دائماً فلا نصل فيه الى حقيقة كاملة مطلقة . وذلك أنه فقد في سير المصور القديمة أغيب الوقائع ، أو وصل مشوها وواقصا ، أما في المصور الحديثة فإن تنوع الوثائق وتمدها يجعل من الصعوبة إمكان الوصول الى حق مطلق فيها . بل ما فيها من حق هو ذاتي Snbyective لا تتحقق فيه الموضوعية ، والموضوعية هي أساس الحق المطلق .

وليس يقدم هذا في التاريخ إطلاقاً ، فكل العلوم الاجتماعية يتحقق فيها عامل الذاتية Snbyectivité بل إن أميز صفات هذه العلوم أنها ذاتية ، صدرت عن ذات أبدعتها وكيفتها كما تريد .

ثم إن أهم ميزة للباحث بعد الذاتية الشك ، فبشكل أولاً في كل ما يصدر اليه من نعوص ودقائق ، ثم يبدأ بعد ذلك بطرق النقد في بحث كل ما ذكرناه ، ثم يتلو الشك في قيمته « الترجيح » فأسلوب الباحث التاريخي أسلوب ترجيحي لا يحزم بالمسألة إلا في أحوال تنضج الحقيقة فيها تضاماً تاماً ، أو بمعنى أدق إن غاية الباحث التاريخي هي الحقيقة التقريبية على أكل صورة مستطاعة . « والشك » في الحقيقة غير مقصور على الأبحاث التاريخية بل نجده في كل العلوم باستثناء العلوم الرياضية البحتة .

ولكن ما الفرق بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة التاريخية برغم اتفاقها في خصوص حقائقها للشك ؟ إن تحقيق Vérification الظاهرة الطبيعية يخضع للملاحظة المباشرة ، ويعمد لها إمكان تكرورها ، تحققها على أسلوب وسياق عام . أما الظاهرة التاريخية فلا تخضع للملاحظة المباشرة أو للتجريب ، إنما هي حادثة فردية حدثت مرة واحدة ولن تحدث بعد ذلك أبداً ، أي لن تتكرر إطلاقاً .

فبينما تكون الظواهر الطبيعية خاضعة لقانون ثابت عام ضروري لا تخلف فيه تخضع الظواهر التاريخية أو الاجتماعية لفكرة إنشاء الماضي من وحدة متناسقة ، ويقوم هذا الانشاء على تتبع حوادث الماضي والعمل على ربطها الواحدة بالأخرى ، ولكن هل يستلزم

ما بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة التاريخية من خلاف النتيجة القائلة بأن مناهج الملاحظة والتحليل والتركيب التي نطوق من العلوم الطبيعية لا يمكن أن تنقل - كما هي - إلى العلوم الإنسانية الخلقية ؟

هذا طبيعي وبلا جدال ، وينبغي أن نلاحظ أن علماء المناهج أمثال دلتاي Diltey ولانجلوس Langlos وسينووس Seynabos وفليج Fling وغيرهم لم ينقلوا مناهج العلوم الطبيعية إلى مناهج العلوم التاريخية وغيرها من العلوم الاجتماعية نصفاً ، بل هناك تغييرات متعددة بين المنهجين ، بحيث يمكن القول بأن المنهج التاريخي متميز إلى حد كبير عن المنهج الاستقرائي .

ويقوم المنهج التاريخي كما يقوم المنهج التجريبي على صليتين . التحليل والتركيب ، مع اختلافات جوهرية بين المبحثين كما قلنا .

وسنمعرض في المقال الآتي لهاتين الصليتين ، وسبين كيف وصل المحدثون المسلمون وعلماء التفسير إلى كثير من الحقائق والأصول التي وصل إليها أخيراً أثناء البحث للعلم الحديث ؟ على ساسي الفصل

المساواة في الإسلام

تنازع إبراهيم بن المهدي أمير المؤمنين العباسي ، وابن بخنثشوع الطبيب المسيحي بين يدي أحمد بن أبي دؤاد قاضي القضاة في مجلس الحكم في عقار . فأرسل عليه إبراهيم بجأه وأغلظ له ، فأغضب ذلك ابن أبي دؤاد ، فقال له :

يا إبراهيم ! إذا نازعت في مجلس الحكم بحضرتنا أمراً ، فلا أعلن أنك رفعت عليه صوتاً ولا أشرت بيد . وليكن قصدك أنما (أي بينا) ويربحك ساكة ، وكلامك معتدلاً ، ووف مجالس الخليفة حقوقها من التعظيم والتوقير والاستكافة ، والتوجه إلى الواجب ، فإن ذلك أشكل لك ، وأثقل لمدحك ، في محنتك ، وعظيم خطرك ، ولا تعجلان قرب بحجة تهب ريتنا ، والله يصيبك من خطل القول والعمل ، ويتم نعمته عليك كما آتمها على أبوك من قبل ، إن ذررك حكيم عليم .

فقال إبراهيم : أصلحك الله تعالى ! أمرت بسداد ، وحضضت على رشاد ، ولست عائداً لما ينظم صروته في عندك ، وبسطة طي من عينك ، وبمخرجني من مقدار الواجب إلى الاعتذار . فما أأعتذر إليك من هذه البادرة اعتذار مقر بذنبه ، معترف بجرمه ، وقد جعلت حتى من هذا المقار لا بن بخنثشوع فليت ذلك يكون وافيًا بأرض الجناية عليه ، ولم يتلف مال أظاد موعظة . وحسبنا الله ونعم الوكيل .

بين الدين والفلسفة

- ٢ -

تأويلات عقلية لبعض الأصول الدينية :

عرضنا في المقال السابق لتأويل ابن سينا للأصل الأول من أصول العقيدة وهو «الوحدة» ورأينا كيف لجأ المعلم الثالث الى تفسير سورة الاخلاص ليؤيد بها منهجه في التأويل .

النبوة : واليوم نعرض للأصل الثاني من أصول العقيدة وهو الإيمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، ولا يتيسر لنا ذلك إلا بالكلام عن النبوة على العموم ثم نخلص منها إلى إثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، وسوف لا نذهب بعيدا ، فانا سنلتزم موضوعا عند ابن سينا أيضا وأستاذه الفارابي ، ويقتضى منا منطق الاشياء أن نبدأ بالمعلم الثاني .

يتكلم الفارابي كثيرا في النبوة ، ولعل ما يهمنا في هذا الموضوع هو قوله بأن الحاسة التي يمتاز بها النبي هي المنخيلة ، فهي في النبي تكون قوية وكاملة جدا ، بحيث لا يستفقد معها كل المحسوسات الواردة عليها من الخارج كل أوقاتها ، ولا تستخدمها جميعا كذات القوة الناطقة التي تقوم هي بخدمة ما فيها ، فهي بجانب حملها إزاء القوتين الحسية والناطقة يبقى لها جانب كبير من الوقت لتعمل فيه حملها الخاص ، وفي فترات اليقظة يحدث لها كما يحدث أثناء النوم من تحللها وتحررها من أعمال القوتين الحاسة والناطقة ، وفي أثناء هذا تنصل بالعقل المعال وتنعكس عليها منه صورة في غاية السكال والجمال . ويهنا هنا أن نذكر أن هذه القوة المنخيلة القوية الكاملة في استطاعتها أن تتقبل من العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبل فتكون لها بذلك النبوة بالاشياء الإلهية . والى هذا أشار الفارابي بقوله « ولا يمنع أن يكون الانسان إذا بلغت قوته المنخيلة نهاية السكال فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبل ، أو عما كيانها من المحسوسات ، ويقبل عما كيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ، ويراها ، فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالاشياء الإلهية » . فعند ما يصل الانسان الى هذه الدرجة من القوة في قوته المنخيلة وهي أكلها وآنها ، فقد وصل إلى أكل وأتم المراتب التي يتفق الوصول إليها ، والانبيااء هم الذين لهم مثل هذه القوة في غيبتهم ، وهم الذين وصلوا الى هذه المرتبة العليا .

هذا ملخص رأي الفارابي في النبوة ، وتركه مؤقتا لنتمس الموضوع عند تلميذه ابن سينا . أفرد المعلم الثالث رسالة خاصة لإثبات النبوات على العموم ، والتأويل العقلي للملك والوحى سماها « إثبات النبوات وتأويل رموزهم » ، وهو يتهج فيها منهجا مخالفا لمهج المعلم الثاني ،

فهو يعمد لنظريته بالكلام مما هو موجود بالقوة ، وما هو موجود بالفعل ، فيقرر أن ما وجد في شيء بالذات يصح فيه بالفعل أبداً ، وما وجد في شيء بالعرض قد يكون فيه بالقوة مرة ، وبالفعل مرة أخرى ، وأن ما هو موجود بالفعل مسبب لما هو موجود بالقوة ، والسبب مفضل على المسبب ، أي أن الوجود بالفعل منفصل على الوجود بالقوة .

وعلى ضوء هذا يطبق نظريته على قوى النفس الانسانية ، فهذه النفس التي أجمع الفلاسفة على تسميتها بالقوة الناطقة أو المفكرة ، رغم أنها حظ مشترك بين الناس جميعا ، لم يوهب للناس من قواها حظوظا متساوية . ولذا وجد التفاوت بين أفراد البشر بتفاوت درجات أنصبتهم من قوى النفس وملكاتهما ، وهذه القوى ثلاثة : القوة الأولى تسمى العقل الهبولاقي ، وسميت كذلك لأنها وإن كانت لها المقدرة على انتزاع الصور الكلية من مواردها ، إلا أنه ليس لها القدرة على تحديد صورها مثلها كمثل الهبولى ، أما القوة الثانية فلها ملكة التصور بالصور الكلية ، وهي التي تحوى الآراء المسماة العامة ، وكلتا القوتين السالفتي الذكر عقلان تامان بالقوة . أما القوة الثالثة فهي التي تتصور بصور الكليات المقولة بالفعل ، وهي ليست شيئا آخر غير خروج القوتين السابقتين من القوة إلى الفعل ، ولذا أطلق عليها ابن سينا « العقل الفعال » . وسبيل خروج هاتين القوتين من القوة إلى الفعل ، إنما يتأتى عن طريق العقل الكلى أو النفس الكلية ، وهي نفس العالم في نظر ابن سينا ، والذي تحققت فيه القوة الثالثة هو النبي الذي يتقبل الاضافة أو الوحي عن طريق القوة المضيئة التي تدهي الملك ، فالنبي هو الشخص الذي انتهى إليه التفاضل في الصور المادية ، وإذا كان كل فاضل يسود المفضول ويرأسه فإن النبي يسود ويرأس جميع الاجناس التي فضلها ...

هذا ملخص القول في النبوة على العموم يكتبه ابن سينا في إثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لكن لا يقع في التطويل الذي يتحاشاه المعلم الثالث ما استطاع ، فهو يختم قوله بالعبارة التالية : « فهذا مختصر القول في إثبات النبوة وبيان ماهيتها ، وذكر الوحي والملك والوحي ، وأما صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فتبين صحة دعوته للمافل إذا قاس بينه وبين غيره من الانبياء عليهم السلام . ونحن ممرضون عن التطويل » (١) .

هذا رأى ابن سينا وذلك رأى الفارابي في النبوة ؛ إذا رحنا نحن نقاضل بين الرأيين وحدنا في رأى ابن سينا أقرب إلى الروح الدينية من رأى الفارابي وإن كانا يتفقان في التعارض مع كثير من النصوص الدينية الثابتة ؛ فقد ورد أن حبريل عليه السلام كان ينزل على النبي في صورة بعض الأعراب ، أو أنه كانت تسمع له صلصلة كصلصلة الجرس ، إلى غير ذلك من الآثار المتصلة بالوحي والالهام وكيفية نزوله ، ولكن من الانصاف أن نقول إن الفيلسوفين

لم يكونا أمام من آمن بكل ما ورد ونقل ، ولكن أمام من أنكر النبوة وهاجها بعنف ، أمام قوم - كما قلنا في المقدمة - لم يكفهم في الاقتناع أن يقال لهم قال الله تعالى كذا ، أو قال الرسول صلى الله عليه وسلم كيت ، ولكنهم أرادوا دليلا يقوم على حجة العقل وبرهان المنطق .

وثمة مسألة أخرى يستنتجها الأستاذ دي بور De Boer من رأى الفارابي في النبوة في قوله : « والفارابي يذهب الى أن حكمة الفلاسفة وكذلك حكمة الأنبياء تفيض عن العقل ، وهو يذكر النبوة بين حين وآخر ويصورها بأنها أعلى مرتبة يبلغها الانسان في العلم والعمل ، ولكن هذا ليس رأيه الحقيقي أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التي تلزم عن فلسفته النظرية ؛ تقول هذه الفلسفة إن أمور النبوة في الرؤيا والكشف والوحي ونحوها تتصل بالخيال ، فهي في المرتبة الوسطى بين الإحساس وبين المعرفة العقلية الخالصة ، على أنه إذا كان الفارابي في آرائه في الأخلاق والسياسة ، يحمل للدين شأنا كبيرا في التهذيب ، فهو يمد من حيث فيمنه الأخيرة ، أو في مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة » . [١]

ولقد مرض الأستاذ الدكتور ابراهيم مدكور لهذه المشكلة في رسالته للدكتوراه « مكانة الفارابي في العالم الإسلامي » ورد عليها بأن الملم الثاني لم يلحظ هذه التفرقة ، والمعرفة عنده تترتب قيمتها على منبعها لا على وسيلتها ، فالفيلسوف والنبي يأخذان معرفتهما من العقل الفعال ، زد على ذلك أن هناك قوة قدسية فوق قوة المحيلة يتصل بها النبي ، وهي على حد تعبير الفارابي في كتاب فصوص الحسم « قوة يذعن لها بالفرزة عالم الخلق الأكبر كما يذعن لروحك عالم الخلق الأصغر ، فيأتي النبي بمميزات خارقة عن العادات » .



حاشية : نشكر حضرة صاحب العزة أستاذنا الكبير محمد فريد وجدي بك على تعليقاته القيمة على مقالنا السابق ، ونرجو أن تتاح لنا الظروف ، فنقدم أساس مذهبنا في التأويل والتوفيق ، وليس أحب البنا من أن يناقش مناقشة علمية هادئة ليتبين الحق والسلام .

محمود زايد

ليسانس في الفلسفة

حول

كتاب مناهل العرفان ومبحث ترجمة القرآن

—

تفضل البعثة الكبير الأستاذ محمد فريد وحدي بك مدير مجلة الأزهر الفراء ورئيس تحريرها ، فقرط فيها بالجزء الرابع من المجلد الخامس عشر ، الجزء الثاني من كتابي مناهل العرفان في علوم القرآن . كما تفضل من قبل فقرط الجزء الأول من هذا الكتاب ، وقسط كتاب المنهل الحديث في علوم الحديث . وإني لأشعر بدين طاح ينقل كاهلي بالشكر والتقدير لهذه التقاريف العالمة التي هي صورة من نفس مقرطها .

بيد أن هذا كله وما أعرفه من فضل الأستاذ وعلمه ، لا يجوز أن يحول بيني وبين واجب الدافع مما أعتقد أنه الحق في حكم ترجمة القرآن الكريم : ذلك الحكم الذي أعلن الأستاذ بأنه لم يرفقه من هذا الكتاب .

وإني سأسلك مسلك صاحبي في أسلوبه العف الوجيز الذي اختاره للنقد . أما من أراد التوسع والبسط فسيبيله أن يقرأ بحثي في الترجمة ، فإن فيه تحقيقاً وتفصيلاً وتديلاً ، كما أن فيه استمراراً لكثير من الشبهات وتمحيصاً لها ، ومن بينها شبهة صاحبي التي أثارها بالذات .

١ — يقول الأستاذ : « إنني بذلت جهداً جاهد في أن ترجمة القرآن غير ممكنة » . والواقع أنني فصلت القول في معاني الترجمة ، ورجعتها إلى معان أربعة ، وحكت على ثلاثة منها بالجواز الشرعي الصادق بالوجوب : وهي ترجمة القرآن بمعنى تليغ ألفاظه ، وترجمته بمعنى تفسيره بلسان العربي ، وترجمته بمعنى تفسيره بلسان غير عربي . أما ترجمة القرآن بالمعنى الرابع وهو التعبير عما تضمنه القرآن الكريم بكلام استقلال من لغة أخرى مع الوفاء بجميع معانيه ومقاصده ، فذلك هي التي حكمت باستحالتها طاعة لا عقلاً ، كما حكمت بحرمته محاولتها شرماً ، وقلت : إن هذا المعنى الأخير هو المعنى العرفي العام الذي لا تعرف الأمم سواء . أما المعاني الثلاثة الأولى فخاصة بلغة العرب . ولا يجوز أن مخاطب الأمم الأجنبية ، بما لا تعرف من الاصطلاح الخامس بأقمة العربية .

٢ — يقول الأستاذ : « إن حكى على ترجمة القرآن بأنها غير ممكنة ، مبني على إسائة الظن باللغات الأجنبية ، وعلى اعتقاد قصورها عما تستطيه اللغة العربية . والواقع أن الذي يقرأ بحثي من أوله إلى آخره لا يجد فيه شيئاً من ذلك . فاعقدت مقارنة بين اللغات ،

ولا انخفضت من امتياز اللغة العربية على غيرها دليلاً على عدم حواز هذه الترجمة ، بل لقد قررت أن كافة اللغات ومنها اللغة العربية ، حازة كل العجز عن محاكاة القرآن وأداء ما احتواه في صورة كاملة ، لا لنقص في نفس اللغات ، ولكن لتقاصر القدر البشرية عن أن تأتي بمثل القرآن وهو معجزة إلهية ، الى غير ذلك من الأدلة التي سقتها هناك مفصلة (من ص ٥١ - ٦٣) .

٣ — يقول الأستاذ : « إن القائلين بحواز ترجمة القرآن لا يقصدون منها إلا أداء ما وعوا من معاني القرآن باللغات الأجنبية ، وهو أمر لا يمكن أن يوجد من يجعله من المحاللات العقلية ، ، والواقع أن أداء ما وعاه الواعون من معاني القرآن باللغات الأجنبية ، لم أجعله أنا من المحاولات العقلية ولا العادية ولا الشرعية ، بل لقد قررت في بحثي جوازه جوازاً صادقاً بالوجوب الشرعي ، وأثبت الأدلة على ذلك ، وذكرت له خمس فوائد ، ودفعت عنه ثلاث شبهات (من ص ٣٦ - ٤٥) لكنني قيدت هذا الحواز بقيود ، ومنعت أن يسمى ترجمة للقرآن باطلاق ، وشرحت وجهة نظري في ذلك .

٤ — يقول الأستاذ : « والذين يفارون على ترجمة القرآن ترجمة صحيحة ، إنما يحفزهم الى ذلك أن الاسلام أنزل للناس كافة لا حارب خاصة ، وكلف المسلمون أن يفسروه بكل الوسائل بين الأمم طلبة . ولا توجد حيلة لذلك إلا أن يترجم القرآن ترجمة صحيحة ، وتنتشر بين العالمين ليطلع عليها الناس طراً » .

ونحن نقول بما يقول به الأستاذ من عموم دعوة الاسلام ووجوب نشره ، ونحن لا نستطيع أن نوافقه على انحصار وسائل النشر والدعوة في ترجمة القرآن ترجمة صحيحة ، وإلا فأين تلك الترجمة التي قام عليها نشر الاسلام من لدن عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه وأتباعه وعهود ازدهار الاسلام الى يوم الناس هذا ؟ وإذا كانت هذه الترجمة التي يسو بها الأستاذ لا وجود لها وهي واجبة كما يقول ، فهل قصر سلف الأمة وخلفها في هذا الواجب ؟ وهل يجمع الأمة على ضلالة ؟

الحق أن وسائل النشر والدعوة كثيرة مبسوطة في كتب الدعوة والارشاد ، وأهمها نشر تعاليم الاسلام وهداياته ، وإزالة الشبهات والعقبات من طريقه ، وتسلح الدعاة بالقوى المادية والادبية التي تحمي الدعوة وتبهر المدعويين . والحق أن سلفنا الصالح لم يقصروا عن واجب ولم يقدموا عن غاية . والحق أنه يسعنا ما وسعهم ، بل يلبثنا تلغ شأومنا وأقسم غير حانت أننا لو نشطنا نشاطهم وصدقنا صدقهم ، لكان للاسلام والمسلمين وللديار كلها شأن آخر ! ويوحى الله الامام مالكاً في قوله : « لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها »

٥ — يقول الأستاذ : « وقد اتهمنا إلى عهد كثرت فيه الدعايات الدينية ، وتسلحت كل أمة بأسلحتها الادبية ، من ترجمة كتبها المقدسة الخ » . ونحن نوافق الأستاذ على وجوب

النشاط في الدعوة إلى الاسلام ، وعلى وجوب التسليح بكافة الأسلحة المشروعة لهذه الدعوة ، ولكننا لانوافق على أن ترجمة القرآن بذلك المعنى العرفي العام مظهر من مظاهر هذا النشاط ولا سلاح من هذه الأسلحة . وإذا كان الأجانب قد ترجموا ما أمموا كتبهم المقدسة فإن المسألة أكر من أن تكون مسألة تقليد مجرد ، كيف وطبيعة القرآن غير طبيعة هذه الكتب التي زعموها مقدسة ، بل طبيعة القرآن غير طبيعة سائر الكتب الإلهية والبشرية ، فإن منزله سبحانه قد صاغه صياغة جلت عن أن يكون لها مثال ، وأودعه معاني ومقاصد تنفذ البحار ولا تنفذ هي بحال ، ومسحة مسحة تحدى بسببها العالم ولا يزال يتحدها على مدى الأجيال . قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا .

أما بعد فإن خلاف المختلفين في الترجمة القرآنية يكاد يكون خلافا لمعظيا في كثير من نقاط بحثها ، وإنني لأعتقد أنه إذا بحثت المعصيات وحسنت النيات ، أمكن أن يتلاقى الجميع في نقطة وسط لا إفراط فيها ولا تفریط ، وما أشد حاجتنا إلى التصاق والتعاون والاتحاد ، في هذا الزمان الذي نهكنا فيه الفساحن والتطاحن والشقاق .

وإنني في الوقت الذي أجاهر فيه باستحالة ترجمة القرآن ترجمة حرفية ، أهيب بالقادرين منا أن يترجموا للأجانب ما استطاعوا من هدايات القرآن وتعاليمه ، وأن يترجموا لهم ما استطاعوا من العلوم الدينية كالتفسير والحديث والسيرة والأخلاق والفقه ، وأن يعالجوا شبهاتهم التي أطلقوها هنا وهناك في الكتب والمصنف والمجلات وفيما زعموا ترجمت لقرآن الكريم .

بل إنني لأعتقد أن العالم الاسلامي نفسه ، قد بات الآن في أشد الحاجة إلى إخراج هدايات القرآن وعلوم الاسلام إخراجا جديدا ، يسير أفكار المعاصرين ويرضى أذواقهم ويشبع حاجتهم ثم يدفعهم دفعا إلى النهضة ، عن شعور قوي بعظمة الاسلام وجلال القرآن .

وختاماً أكرر شكرى لصديق العلامة فريد بك ، واجبا أن يعيد النظر فيما كتبه ، وأن يفسح صدره وصدر مجلته للقراء لل مناقشة إذا احتاج الامر إلى مناقشة ، فإن الحقيقة بنت البحث ، وإلى الله نضرم أن يجمعنا على الحق « والله يقول الحق وهو يهدي السبيل » .

محمد عبد العظيم الزرقاني

المعرب بكلية أصول الدين

تعقيب على المقال السابق

نشرنا ما أرسله الينا فضيلة الأستاذ الجليل الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني ، وداعى النقده الذي وجهناه إلى ما نشره في كتابه (مناهل العرفان) عن ترجمة القرآن إلى اللغات الأجنبية ، ونرى أن تعقب عليه بكلمة لا بد منها ، تحلية لحقيقة هذا الموضوع الجليل فنقول :

يقول فضيلته : « إن أئمة ما وطاه الواعون من معاني القرآن باللغات الأجنبية ، لم أجمله أما من الحالات العقلية ولا العادية ولا الشرعية ، بل قررت في محي جوازه ، لكنني قيدت هذا الجواز بقيود . وصحت أن يسمى ترجمة القرآن بإطلاق » .

لماذا ؟

قال فضيلته : لأن « طبيعة القرآن غير طبيعة سائر الكتب الإلهية والبشرية ، فإن منزلته سبحانه قد صاغه صياغة جلت عن أن يكون لها مثال ، وأودعه معاني ومقاصد تفقد البحار ولا تفدها بحال ، ومسحه مسحة تحدى بسببها العالم ، ولا يزال يتحدها على مدى الأجيال » .

نقول هذا كله مسلم به ، ولكنا لسنا نصدد الاتيان بمثل هذا القرآن ، وإنما نحن بصدد ترجمته ، وقد ترجمت فأتمته على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الفارسية وصلى بها جماعة من الفرس ، ولم ينكر النبي ذلك . واستند على هذا الأثر الإمام الأعظم فأجاز ترجمة القرآن ، وأجاز الصلاة به لمن لم يعرف العربية ، بعد أن كان أحازها لمن يعرفها ومن لم يعرفها . وإليك ما جاء في كتاب (المبسوط) لشمس الأئمة السرخسي صفحة ٣٧ من مجلده الأول قوله : « استدلل أبو حنيفة بما روى أن الفرس كتبوا إلى سلمان رضى الله عنه أن يكتب لهم التائمة بالفارسية ، فكانوا يقرأون ذلك في الصلاة حتى لانت ألسنتهم » .

وقد أفتى الأستاذ الكبير الشيخ محمد نجيب ، وهو مفتي الديار المصرية ، الترانسفالبيين وقد سألوه عن إمكان الصلاة بترجمة القرآن ، بجواز الصلاة بها ، فإليك نص كلامه نقله عن مجلده سنة ١٩٥٣ لجهة المنار . قال :

« وفي (النهاية والدرية) أن أهل فارس كتبوا إلى سلمان الفارسي أن يكتب لهم التائمة بالفارسية ، فكتب ، فكانوا يقرءون ما كتب في الصلاة حتى لانت ألسنتهم ، وقد عرض ذلك على النبي صلى الله عليه وسلم ولم ينكر عليه »

وزاد المرحوم الشيخ محمد نجيب في بيانه في تلك الفتوى فقال :

« ونجوز القراءة والكتابة (أي للقرآن) للمأخر عنها بشرط أن لا يختل اللفظ ولا المعنى ، فقد كان تاج الهدئين الحسن البصري يقرأ في الصلاة بالفارسية لعدم انطلاق لسانه باللغة العربية » . والحسن البصري من أهل القرن الأول ومن أشهر أئمة المسلمين .

وهذا المفتي الكبير رحمه الله لم يخرج عن دائرة مذهبه ومذهب الدولة المصرية ، وهو مذهب أبي حنيفة ، الذي يبلغ عدد أتباعه نحو ثلثي عدد المسلمين ، وجميع اليهود ويبلغ عددهم نحو مائة مليون ، وجميع الصينيين وتبلغ هديتهم نحو خمسين مليوناً ، وجميع الترك وأهل التركستان الصينى والرومى ، ورتفع عددهم إلى ثمانين مليوناً ، وأهل اندونيسيا ولا يقل عددهم عن ستين مليوناً ، يقعون مذهب أبي حنيفة ، هذا عدا المؤمنين به في سائر بلاد الإسلام ،

فتكون جهاتهم أكثر من ثلاثمائة مليون مسلم ، وهو قدر لا يقل عن ثلثي عدد جميع المسلمين في الأرض .

وليس يخفى أن علماء الاحصاء لم يخف عليهم شيء مما ذكره نظراؤهم من علماء المذاهب الأخرى ، فلم يروها تصلح أن تكون مائة من ترجمة القرآن إلى اللغات الأجنبية .

ولم تكن جبهة الأئمة الأولين يحرمون ترجمة القرآن إلى اللغات الأجنبية ، وإنما كانوا يحرمون القراءة بها في الصلاة ، على اختلاف بينهم في حظر ذلك . فأما الحنابلة فقد منعوا الصلاة بترجمته بنية . وقد نقل فضيلة الأستاذ الشيخ الزرقاني عن ابن حزم قوله : « من قرأ أم القرآن أو شيئا من القرآن في صلاته مترجما بغير العربية بطلت صلاته » . وعلى رحمه الله ذلك بقوله : « لأن الله تعالى قال : « قرأنا عربيا ، وغير العربي ليس عربيا ، فليس قرأنا » . وليس حتى في هذا القول تحريم لترجمة كما نرى .

ونقل فضيلته عن كتاب الام للإمام الشافعي قوله تحت عنوان (إمامة الأعجمي) : « وإذا ائتموا به ، فإن أقاما معا أم القرآن ، ولحن أو نطق أحدهما بالأعجمية ، أو لسان أعجمي في شيء من القرآن غيرها ، أجزأته ومن حلقه صلاتهم » .

قال أئمة الشافعية في بيان هذا الكلام إن الامام والمؤتم به إذا قرأ الفاتحة بالعربية ، ثم قرأ الامام الأعجمي شيئا من القرآن بعدها مترجما بلسانه ، لا تبطل صلاته ولا صلاة من خلفه ، واليك نص كلامهم . « فهذا النص يدل على أن لسان الأعجمي بعد قراءة المفروض عنده وهو الفاتحة لا يبطل الصلاة ، وهو موافق للحنفية في هذا » انتهى . ولا يخفى أن الامام الشافعي لو كان يذهب الى أن ترجمة القرآن محظورة كل الحظر ، لما أجازها في الصلاة في غير الفاتحة ، والصلاة أرفع أركان الاسلام بعد الشهادتين ، وهذا دليل ضمني منه على إمكان ترجمة القرآن والترخيص بالصلاة به في غير الفاتحة .

ومذهب المالكية هو إمكان ترجمة القرآن على الوجه المعروف عند أهل هذا المذهب ، في عباراته المطلقة الدالة على معانٍ مطلقة ، فهو صريح في ذلك كل الصراحة ، وقد نقل فضيلة الأستاذ الزرقاني عنه قول المحقق الشاطبي في كتابه الموافقات ، وهو : « لغة العرب من حيث هي ألفاظ دالة على معانٍ نظران ، أحدهما من جهة كونها ألفاظا دالة على معانٍ مطلقة ، وهي الدلالة الأصلية ، والثاني من جهة كونها ألفاظا وصاروا متمدة دالة على معانٍ خادمة ، وهي الدلالة التابعة . فالجهة الأولى هي التي تشترك فيها الألسنة ، وإليها تنتهي مقاصد المتكلمين ، ولا تختص بأمة دون أخرى » .

وعليه فقد جوز الامام الشاطبي ترجمة القرآن على الوجه الأول ، ورآه متصرا على الوجه الثاني ليس بالنسبة لقرآن خصب ولكن بالنسبة لكل كلام آخر .

وهل يقصد من يقولون بجواز ترجمة القرآن غير ترجمته على الوجه الأول ، وهل يعرف المعاصرون للترجمة معنى غير هذا الوجه ؟ إن المترجم المعاصر يقرأ ما يترجمه مثل قوله تعالى « ضرب لكم مثلا من أنفسكم ، هل لكم مما ملكت أيما لكم من شركاء فبما زفناكم فأنتم فيه سواء ، تخافونهم كخيفتكم أنفسكم ، كذلك تفصل الآيات لقوم يعقلون . بل اتبع الدين ظلموا أهواءهم لغير علم ، فمن يهدي من أضل الله وما لهم من ناصرين . فأقم وجهك للدين حنيفا ، فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون . منيبين إليه واتقوه ، وأقيموا الصلاة ولا تكونوا من المشركين . من الدين فرقوا دينهم وكانوا شيعا ، كل حزب بما لديهم فرحون . » ، يقرأها ويفهمها بالرجوع إلى ما قاله المفسرون ثم يضعها في قالب أية لغة من لغات العالم ، فتجىء مطابقة لما هي عليه ، لا تنقص ولا تزيد . فهو على هذا الوجه ينقل ألفاظا وعبارات مطلقة من اللغة العربية إلى اللغة الأجنبية بالفاظ وعبارات مطلقة مثلها ، ولو فعل غير ذلك اعتبر محرطا . والمعاصرون لا يعرفون غير هذا الوجه من الترجمة . وإذا كانت في نظر مثل الشاطبي وابن قتيبة وسائر علماء المالكية ممكنة ، فسأله ترجمة القرآن لاعتبر بدعة سيئة ، ويكون في نظر الامم خالصين من الشذوذ الذي يلاحظونه علينا من تبادلا حول هذه المسألة .

وإذا أضفنا الى ذلك أن الشافعية يبيحون القراءة بترجمة القرآن في غير الفاتحة ، والمالكية يبيحون ترجمته على جهة دلالة الأصلية ، والأحناف يبيحون الصلاة بالترجمة في الفاتحة وغيرها لمن يجمل العربية ، حصلنا من وراء ذلك على رخصة شرعية بترجمته ترجمة رسمية .

لما مرض الامام جابر الله الرغشري لتعطيل نزول القرآن باللغة العربية وحدها ، مع أنه مفروض على الامم كافة وهم على لغات مختلفة قال في حل هذا الاشكال .

« لا يخلو إما أن ينزل (أى القرآن) بجميع الالسنه أو بواحد منها ، فلا حاجة الى نزوله بجميع الالسنه ، لأن (الترجمة) تنوب عن ذلك وتكفى التطويل ، فبقي أن ينزل بلسان واحد . فكان أولى الالسنه لسان الرسول لأنهم أقرب اليه ، فإذا فهموا عنه وتبينوه ، وتنوّل عنهم وانتشر ، قامت (التراجم) ببيانهم وتفهمهم ، كما ترى الحال وتشاهدها من نيابة التراجم في كل أمة من أمم العجم » .

هذا هو رأى أئمتنا وعلمائنا الأولين ، وهو يتفق وعقلية المعاصرين ، فلا يجوز لما وفيه حقنا أمانة تبليغ هذا القرآن إلى الامم كافة ، أن نضع أمام هذه المهمة العالمية العرافيل ، بالتمرج مما لم ير أوائلنا حرجا فيه .

نحس نفتقد أن القرآن الكريم قد بلغ الغاية في سمو النظم ، وعلو الحكمة ، وجلالة المقاصد ، وبمد غور المرامي ، ولكنا لا نذهب بالتلو في هذه الاوصاف الى درجة التعطيل ، فليس

هو بطئهم فضل العقول في فهمه ، أو تأخر لا تصل منها الأفهام الى حقيقة ، لأن هذا الفهم ينافي ما وصفه الله به ، إذ وصفه بأنه آيات بينات ، وقد أزيله ليتدبره الناس ويعقلوه ، ويعملوا بما فيه ؛ بل صرح بأكثر من هذا فقال : « ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر ؟ » ، كررها أربع مرات في سورة واحدة . ونص على أنه كانت بمعناه في لغات الأمم السابقة فقال تعالى : « إن هذا لفي الصحف الأولى ، صحف إبراهيم وموسى » ، ومعنى هذا أنه يمكن التعبير عنه باللسنة المخلقة كافة ، وإلا لما شرع هذا الدين للناس كافة .

إن المترجمين الأوروبيين قد ترجموا الكتب الرمزية كالمبروغليفية المصرية والسانسكريتية الهندية الخ الخ ، فهل يقولون منا أن نقول لهم : إن القرآن بوصفه ديناً عاماً ينبغيكم كما ينبغينا ، ولكننا لا نستطيع أن نعطيكم منه إلا ترجمة لتفسيره ، أما ترجمته على ما هو عليه بألفاظه المطلقة ومما به المطلقة فلا ؟ لا ، لا يتأتى لنا أن نقول لهم هذا ويقبلوه منا ، بل يدأبون على ترجمته على أسلوبيهم ، ونكون نحن المسئولين عما يقع فيه من تحريف .

يقول فضيلته : « لا نستطيع أن نوافقه (يريدنا) على انحصار وسائل النشر والدعوة في ترجمة القرآن ترجمة صحيحة ، وإلا فابن تلك الترجمة التي قام عليها نشر الإسلام من لدن عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه وأتباعه وعهد ازدهار الإسلام الى يومنا هذا ؟ وإذا كانت هذه الترجمة التي ينه بها الأستاذ لا وجود لها وهي واجبة كما يقول ، فهل قصر سلف الأمة وخلفها في هذا الواجب ؟ وهل نجح الأمة على صلاة ؟ » .

ونحن نقول :

(أولاً) لا محل لذكر الاجماع هنا ، لأنه لا يصدق إلا على عمل إجماعي أو سلمي اتفق عليه بعد إجمالة النظر فيه ، لا على كل عمل أو وسيلة لم تتخذها الأمة لعدم توافر دواعيه ، أو لعدم اقتضاء الأحوال إياه ، كالأسر الذي نحن بسبيله ، ولو كانت إجماع الأمة ينمقد على كل ما لم يفعله أوائلها ، لما كان هنالك معنى للسنة الحسنة التي يقول عنها النبي صلى الله عليه وسلم : « من سن سنة حسنة فله أجرها وآخر من عمل بها الى يوم القيامة » ، ولا استدت في وجه المسلمين كل وسيلة جديدة من وسائل الوصول للاغراض البعيدة ، إذا دعت اليها الدواعي أو اقتضتها الظروف ؛ فهذا الحديث يفتح أمام المسلمين بواطن التجديدات النافعة . وقد أخذ صدر هذه الأمة بكل حديد معيد صادفوه عند الأمر .

(ثانياً) إن انتشار الإسلام في عهده الأول بين الأحاس لم يقيم على ترجمة القرآن ، ولو كانت له ترجمة إذ ذاك لما أفادت شيء ، لأن نسبة الامية في الأمم كانت كنسبة تسعة وتسعين الى واحد ، وفي مثل هذه البيئات لا ينبغي نشر الاديان بواسطة الكتب . زد على ذلك أن الحرية الدينية كانت مقيدة ، فلا يسمح رجال الدين للناس بأن يقرأوا ما يناقض كتبهم المقدسة .

فكان انتشار الإسلام فيهم إذ ذاك بالقوة ، فانهم لما آسوا من الفاتحين هزوا عما بأيديهم

من منافع الدنيا ، وعدالة لم يروا مثلها من حكوماتهم ، حتى أنهم كانوا ينصفونهم من أنفسهم ، ورحمة بالضعفاء بحيث كانوا لا يفرقون بين الناس من أجل عقائدهم ، دفعتهم هذه المثل العليا إلى الدخول في هذا الدين الذي يساوى بين الناس كافة ، وينشد أهله الفضيلة لقيادتها . ولكننا في زمان أضاعت جامعاتنا فيه المثل العليا ، وعولت في أكثر تصرفاتها على عادات سيئة ، ويدع ينفر منها الطبع والدوق ؛ فلم يبق أمامنا من وسيلة للتعريف بالدين الذي عهد إلينا تبليغه إلا ترجمة كتابه ، فهل نحرم العالم من هذه الوسيلة أيضا ، وهم من شيوخ التعليم فيهم بحيث لا يجمل القراءة منهم أكثر من خمسة في المئة ، ومنهم أم نسبة المتعلمين فيها مائة في المائة ؟

فلسلنا الصالح لم يقصروا في هذا الأمر ، ولو فعلوه قبل أن تنقرر الحرية الدينية بين الشعوب لما أفاد شيئا ، إذ كانت تصادر الكتب ، ويحكم على مقتنيها بالاعدام ، وهذه الحرية لم تنقرر إلا بعد الثورة الفرنسية ، أي بعد سنة (١٧٨٩) .

هذه هي الأسباب التي صرفت آباءنا عن الدعوة للإسلام بنشر تراجم لكتابه . أما قرأنا في تاريخ أوروبا أن القائلين على الدين هنالك كانوا قد أقاموا هيئات سموها محاكم التفتيش ، مهمتها مراقبة الحركة العقلية في الناس ، حتى إذا آتت أن طالما منهم وضع كتابا علميا فيه بعض المخالفة لكتبهم قبضوا عليه وحاقبوه بالموت حرقا ؟ فما ظلك بمن يقتنى كتابا يهدو إلى دين جديد ؟ وهناك عقبة كانت تجعل ترجمته كأن لم تكن وهي عدم وجود أداة النشر وهي المطبعة ، وهي لم تخترع على علاتها إلا في القرن الخامس عشر ، ولم تدخل بلاد المسلمين إلا على عهد المغفور له محمد علي ، أي منذ نحو مائة وخمسة وعشرين سنة .

لهذا أحببنا تأمنا منذ سنين أن يسقطوا لاتخاذ الأهل المعصرة لنشر الإسلام ، وأحببنا ترجمة كتابه إلى اللغات الأجنبية ، وتوزيع ملايين من نسخه في العالم كله كما يعمل أئمة الملل الأخرى ، أما ما يستحسنه فضيلة الأستاذ من الاقتصار على نشر تملجه وهداياته فلا يفيد ، ولو كان يفيد لمول عليه منافسون من أهل الأديان ، وهم أعرف منا بأساليب النشر والتأثير ، لأن الشك يفسد على المدعويين كل ما يستفيدونه من أثر الدعوة ، ويعتبرونها من الألاعيب البيانية ، والمداورات الخالية ، فلا تقنعهم غير النصوص الكتابية .

لما كان المسيو لامبير ناظرا المدرسة الحقوق عرض له ذكر المذاهب العقلية فزعم أن المسلمين فسروها على أربعة ؛ فقال له بعض الطلبة إن الإسلام لا يوصد باب الاجتهاد إلى يوم القيامة ، فرد عليهم بقوله : إنكم تستخدمون ثقافتكم في فهم الدين وتخلعون عليه ما ليس فيه ، ولم يعلم بما قالوا . فلما اكتفى المسلمون بنشر هدايات القرآن باللغات الأجنبية لانهم المسلمون بهذه التهمة نفسها ، فتصبح غير مفهومة عن ترجمة الكتاب نفسه ؟

محمد فريد وجدي

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية
تصدرها شبكة الأزهر

في كل شهر عربي
ماعدًا شهرى ذى القعدة وذى الحجة

الجزء السابع	رجب سنة ١٣٦٣	المجلد الخامس عشر
--------------	--------------	-------------------

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فوزي الخازن

الاشتراكات منه	الإدارة
٢٠٠ داخل القطر	ميدان الأزهر
١٠٠ لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة	تيلون ٨٤٣٣٢
٣٠٠ خارج القطر	الرسائل تكون باسم مدير المجلة

نعم الجزء الواحد ٢٠ مليا داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٤)

فهرس

الجزء السابع - المجلد الخامس عشر

الموضوع	الصفحة
السيرة الحميدة	٣٧١
السنة - هزة الكمال في الناس ...	٣٧٥
المشكلة الفلسفية العظمى - التأليه العقلي	٣٧٩
المدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية	٣٨٣
خالد بن الوليد	٣٨٧
عقاب ترك الصلاة فتوى ...	٣٩١
شركة الماشية	٣٩٥
زراعة المقطومية وزراعة المواد النافعة	٣٩٩
الاستاذ الامام وتفسير القرآن ...	٤٠٣
الثقافات المختلفة قبل الاسلام ...	٤٠٧
المسلمون ومنهج البحث التاريخي	٤١١
القلب في العربية	٤١٥
العلامة أبو الكلام آزاد	٤١٩
التعاون والاشتراكية	٤٢٣
قدامة بن جعفر ومدرسة النقد الادبي	٤٢٧
للتحقيق والبحث	٤٣١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

ذكرنا في الفصل السابق أن أول ما تصدى له القرآن الكريم من إصلاح الشخصية الإنسانية ، هو تطهيرها من العقائد الوثنية ، وهذا في نظر العقل والعلم من الحكمة بالمكان الأرفع ، لأن الوثنية تجمع من عيوب العقلية ما لا يحجمه عقيدة أخرى ، فهي لا تناقض المطلق والعطرة السليمة لحسب ، ولكنها تعد الدهن لقبول كل الأوهام التي يمكن تصورها ، لأنها باعتبارها وليقة الجهل والوم ، تفتح باب النفس على مصراعيه للغيبالات والضلالات ، فيكون الحائل المنيع دون هذا التيار من الطرافات هو سد هذا الباب سدا محكما ، وتطهير النفس من جميع ما تراكم عليها بسببها من أقداء الأباطيل ، ثم إيقاظها بالحقائق السامية من الشوائب وهو عين ما صممه الاسلام ، وكان أول ما لقن جماعته العقائد الصحيحة مع جميع حوافظها على أكل ما يمكن أن تكون كما بينا ذلك في فصلا السابق .

ولكن الشخصية الانسانية لا يتم إصلاحها بمجرد إصلاح عقيدتها الدينية ، فإن لها تعلقات شتى بثئون الحياة الروحية والجنسية ، فإن لم تقوم من هذه الناحية ، فتمتدل على أسلوب سيوى في الاشتغال بها ، فسدت وانحطت ، وسلك صاحبها السبل الملتوية الملائمة لها ، وانذفع في الحيوانية الى مكان سحيق .

لذلك عني الاسلام بتقويم تلك الشخصية تقويما يحميها من الاندفاعات الطائفة ، في كل ضرب من ضروب المحاولات الحيوية ، حتى لا تبعد صاحبها عن العاية التي 'قدرت' للانسانية . ولما كان الانسان لا يسكف أن يخضع للمقومات الأدبية ، إلا إذا اعتقد أنه قد قدر له مما يجب أن يصل اليه ، وأن له ميزة يحس أن يقسم بحققها ، ليحصل على جميع لوازمها ، كشف الاسلام له أسرها لم يكشف لمن سبقه من العالمين ، وهو أن الله حاق الانسان ليكون خليفته على الأرض ، يحمي مواتها ، ويستخدم مواردها ، ويذهب في الاداع بها والترقى فيها الى أبعد الحدود ، ويمثل فيها صفات الخالق من الرحمة والعذل والتعمير ، وليوصلها الى أعلى

ما هي أهل له بالقوة ، فقال تعالى « إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا » ، فأى صمو يتخيله الإنسان على سطح هذه الأرض أكبر من أن يستودعه الخالق أمانة أكبرت السموات للملا ، والأرض والجبال الشئ أن تحملها ، وحشيت نعماتها ؟ لا شك عندنا في أن هذه الأمانة هي أن يكون خليفة لله على الأرض . فأى حافظ يحفظه على القيام بحق هذه المرتبة أقوى من علمه بهذا الشرف الداني ؟ لا جرم أن هذا الأسلوب الإلهي في رفع القوى المعنوية في النفس الإنسانية ، لا يعقل أن يعدله أسلوب آخر ، مما نراه في كتب التربية النفسية حق في هذا العصر ، الذي عنى أهله برفع مستوى الإنسانية عما هو عليه ، ليصطلع أفرادها بما تستدعيه منهم واجباتهم الاجتماعية والعمرانية .

الفرق بين لكل ذي عقل وعينين ، ألم تر أن أمة كانت في غدها على أحط ما يمكن أن تكون عليه جماعة ، من عقائد وثنية ، وعادات وحشية ، وشذوذات أدبية ومادية ، تطورت في سنين ممدودة إلى أمة تدين بأرفع العقائد التزجية ، وتلتف حول نسمى الأصول الاجتماعية ، وتحمل روائطها الآداب العالية ، والأصول السامية ، وتحري الحق والعنل والرحمة والمساواة ، بدل الحاحات المادية ، والمطامح المهرائية ، وتعال خلافة الله في الأرض ، في كل ناحية من نواحي الكمالات الصورية والمعنوية ، حتى صار يقصدها من سبقها في الحضارة بألوف السنين ، يلتسمون منها أن تتفصل عليهم عما فتح عليها من أنوار العلم ، وأصول الحكمة ، وأسرار الطبيعة ؟ هذا انتقال لم يعد له شبهة في تاريخ الخليقة ، وليس له من سبب إلا هذا الأسلوب الإلهي في تربية النفوس ، وعلاج القلوب ، وضبط الأهواء ، وقهر سلطان الشهوات ، وقمع ضراوة الحيوانية ، وبحق الهزات الشيطانية ، وتوجيه الميول الشريفة المزروعة في أعناء الصدور ، وثنايا القلوب إلى أشرف المحاولات الأدبية ، وأقوم التزامات الخليقة .

وقد ذكر الله في كتابه الكريم أنه منع الإنسان هذه الخلافة ، وحلاه بجميع الخصائص التي تجعله حديرا بها ، فقال تعالى . « وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ؛ قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ؟ قال إني أعلم ما لا تعلمون . وعلم آدم الأسماء كلها (أي ما هو مستعد له من العلم والحكمة والابداع) ثم عرضهم على الملائكة ، فقال أنشئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين . قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا ، إياك أنت العليم الحكيم . قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم ، فلما أنبأهم بأسمائهم ، قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض ، وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ؟ وإذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين » .

فكان هذا الإفضاء للمسلمين بأمر هذه الخلافة ، وما تخولوه من شرفها وحلايتها أكبر حافظ لهم على تطلب ضروب الكمالات ، وعلى العزوف عن صنوف النقائص والخصائص ؛

ناهيك بمن يعتقدون أنهم من محبو الفطرة ، وعلو الجبل ، بحيث تسجد لهم الملائكة ؛ أن هؤلاء لا يفكرون إلا في بلوغ هذه المنزلة لأنفسهم ومجتمعهم ، ولا يعدون الدين بأمر مهم بالمعروف ، وينهونهم عن المنكر ، ثقلاء متطفلين ، ولكن هداة مرشدين ، يشكرونهم على ما تبرعوا به من أوقاتهم في سبيل تنبيههم إلى تدارك أنفسهم ، قبل أن تزين آثامهم على قلوبهم فلا يمددون يدهم .

هل بالغ الاسلام في الإغناء بهذا السر العظيم للانسانية ؟ لا والله ، فقد أثبت العلم التجريبي الصحيح في القرنين الأخيرين ، أن القلب الانساني مستقر لشخصية ذات خصائص علوية ، وأنها قابلة للتطور إلى غاية لا يتصورها العقل ، بحيث لا تعد شخصيته الظاهرة إذا قيست بها الأشياء لا يؤهله ، مادام قد استوعبت الحاجات الدنية ، والشهوات البهيمية .

وهذا المود من العلم الرسمي إلى الاشارة بالشخصية الباطنية للانسان ، يرجع الفضل فيه إلى علماء حريثين ، توصلوا إلى تجلية هذه الشخصية الباطنية ، بمحو الشخصية المادية بواسطة إيقاع الانسان في نوم مناهي ، مع محافظته على حاسة التكلم ، فتبين لهم أنه يرى ويسمع ويحس بغير الاعضاء الجثمانية المخصصة لذلك ، وأن إدراكه لا يقف عند الحدود التي تنتهي إليها قدرة تلك الاعضاء ، فيرى ما يحظر ببال المحيطين به والبعيد عن ، ويقرأ ما في حبوبهم وحقائبهم من المخطوطات ، وما في باطن خزائهم من المؤلفات ، ويرسل إلى البعيدين عنهم من أصدقائهم ، والمجربين أمثالهم ، فيأتيهم في مثل لمح البصر عما يعملونه داخل حجراتهم ، فإذا سئلوا تليفونيا أجابوا بصدقه فيما أحبرهم به . لا تصد المسافات الشاسعة عن الانتقال إليها بروحه ، ولا تحجب الاستار عنه ما يراد منه الاخبار به . فإذا أوقف هذا السام وسئل عما حدث له ، أجاب بأنه لم يعلم عنه شيئا . فإذا أُتيم مرة أخرى وسئل عما حدث في لومته الأولى ، أصر عنه تفصيلا ولو كان بين الدفتين سون كثيرة ، مما دل المجريين على أن الشخصية الباطنة للانسان هي شخصيته الحقيقية ، وإنما حجبها عنه ما توسط بينهما من الجسيم .

فاستنتج العلماء الذين وقفوا على هذه المعلومات التجريبية ، وقد بلغوا عددا في نحو مئة سنة يقدر بالآلاف الكثيرة ، أن للانسان روحا مستقلة عن الجسد ، بدليل ظهورها بهذا المظهر الرائع وهو نائم ، وأنها موطن الادراك والعقل دون المحس ، لأن تأتي كل ما تأتيه وهو تحت تأثير النوم حيث يقف عمل المحس ، ولأن ما تطور به يفوق قدرته على لا سبيل إلى إنكاره .

واستنتجوا منه أيضا أن الروح مستقلة عن الجسد استقلالاً مطلقا ، بدليل أنها تنقل روحيا ، وتأتي بالمعلومات من أقصى الارض ، فلو كانت الروح مجموع وظائف جنائنه ، أو هي دمه أو أعصابه كما يقولون ، لما استطاعت أن تأتي بشيء خارج محيط تلك الاعضاء ، واستقلال الروح يترد عقيدة بقائها بعد فساد جسدها وتحله .

فكل هذه الثمرات العملية التعريفية صدقت الدين أكل تصديق ، وأصبح لا مناص لكل ظهير له من أن يدرس هذه التجارب دراسة عميقة ، ويستند إليها في تدريس العقائد ، وبإلا بقي الشاك على شكه ، وكثير عدد الشاكين يوما بعد يوم ، بالدعاة القوية التي يقوم بها الماديون ، ويصادف المتدينون منهم أمرا إذا .

إن الذي دعانا لأن نستطرد لهذا كله ، أن المقام اقتضاه ، وأن الإيمانة الإلهية التي ينوء بها الحق سبحانه وتعالى لا يستطيع إدخالها في عقول المعاصرين إلا على هذا الوجه ، فإذا كان أوائلنا اكتفوا بما قاله عنها الشرع ، فإن معاصرينا الذين أشرعوا تماثيل العلم المعصرى لا يستطيعون أن يمحوا الرأس إخلالا لهذا الأمر إلا إذا سند العلم ، العلم التجريبي على مقتضى دستور القويم .

فتأمل في الحكمة الإسلامية ، وبعد مداها في تربية النفوس ، وترقية القلوب ، وحمل أمة برمتها على القيام بحق خلافتها ، والاضطلاع بأعبائها بين الأمم ، حتى كانت المثل التي على صحتها ، وحتى جنت من ثمراتها ما لم تجن أمة من صمو المبادئ ، وأصالة الأصول ، وكرامة الوجود ، وزعامة العالم أجمع في جميع مجالات النشاط العقلي والعلمي والفني في الأرض ، بعد أن كانت مضرب الأمثال في الانحلال الاجتماعي والأدبي ، وزادت على ذلك مساهمة الجماعات البشرية في كل شيء حتى من أشياء الحياة الأرضية .

نعم إن الكلام في صمو القطرة الإنسانية قديم ، وإن الفلاسفة اليونانيين وفي مقدمتهم سقراط وأفلاطون ، يحفظ عنهم كلام جليل في هذا الباب ، ولكنهم عجزوا جميعا ، وعجز كل من جاء بعدهم إلى يومنا هذا ، أن يؤلفوا عليه أمة تقوم على سمته ، وتبلغ بالحري على صراطه ما يحمله حقيقة عملية للناس أجمعين .

نعم قالوا في هذا السمو الشيء الكثير لا على أسلوب القرآن ، ولا على أن يكون أمة برمتها ، ولا ليكون برنامجا اجتماعيا لدولة طالية ، كما فعل الإسلام ، فالإسلام وحده هو الذي استطاع أن يجمع قلوب أمة برمتها على هذه الحقيقة العظمى ، أقول العظمى لأنه لا يوجد أعظم منها في تقويم حياة الإنسان ، وإيصاله إلى ذروة الكمال الصوري والمعنوي .

إن الدين الذي صرح على رءوس الأسماء بأن الإنسان أفضل من الملائكة ، وبز جميع الفلسفات قديما وحديثا في رفع الإنسانية إلى هذه المرتبة ، هو الدين الذي تصدى لقيادتها إلى هذه الغاية ، وقد بلغتها ، والآن بهم الناس أجمع أن يقفوا على أسلوبه الذي استعمله للوصول بهم إليها ، دون أن يكون سلوكها لها جانباً على حياتها المادية ، كقوة طالية انتدبت لإصلاح الجماعات البشرية ، لتبلغها الغايات القصوى من المثل العليا للحياتين معا .

محمد رفيع وجدي

السيرة

عزة الكمال في الناس

عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال : « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول :
إعما الناس كالأبل المائة لا تكاد تجد فيها راحلة » (١) رواه الشيخان .

تعهد :

من أعظم شرائط الدعوة ، وأهم الأسباب في نجاح الداعي ، معرفته أحوال من يدعوهم ،
وإلمامه بطبائعهم ، وصلاح رقبهم وإحاطتهم ؛ ليكون على بصيرة من دعوته . ومن أجل ذلك
نعنى الأمم — ولا سيما المستعمرين منهم — بدراسة الاجتماع وطبائع النفوس وأحوال البشر ؛
ولا نولى سياسة البلاد إلا من حنكته الخبرة ، وصقلته التجربة ، وقاز من هذه الدراسات
بحظ كبير .

وأولى الناس بمعرفة الناس وطبائعهم هم الدعاة إلى الله عز وجل ؛ لأنهم يننون نفوسا
متهدمة ، ويممرون قلوبا خربة ، ويصلحون فطرا فاسدة ، ويفشئون أجيالا جديدة . لها أشق
مهمتهم ، وما أثقل عبئهم .

وإذا كان رسل الله هم سادة الدعاة إليه ، فليس عجبا أن يمنحهم من الخبرة بأحوال الأمم
أو في نصيب ، وفي رعيهم للغنم وهم أحداث — وما من نبي إلا رماها — ثم في تحملهم مشاق
الأسفار ، ومفارقة الديار ، تأييد لما تقول ؛ ولهذا كانوا أوسع الناس صدرا ، وأجلهم صدرا ،
وأجلهم سياسة وحلما .

وإذا قصت حكمة الله تعالى أن يكون رسوله في الفضل درجات ، فلا بدع أن يكون خاتم
البيين صلوات الله وسلامه عليهم أجلهم في العلوم منزلة ، وأعظمهم في المعارف رتبة ، وأوسعهم
بطبائع الناس علما ؛ لأن دعوته عامة ، وشريعته خالدة . ولقد تجلّى ذلك في هديه وإرشاده ،
وتأليفه بين القلوب النافرة ، واحتشاده للنفوس الشاردة ، كما تجلّى ذلك في وصاياه المختلطة ،
وحكمه البالغة ، التي اقتلعت جذورا شريرة ، وأرأت أدواء مستعصية .

(١) يجوز أن تكون « المائة » صفة مفردة للأبل ، وأن تكون متدا والجملة بيان . والراحلة هي
البيهر القوى الجيب المختار في جميع أوصاف السفر والركوب ، وما أعزها في الأبل .

الابداع في التحليل :

ومن الآيات البينات على نموذ بصيرته ، ولوع خبرته بأحوال النفوس وطبائع البشر ، هذا الحديث الجامع الذي يصف الناس فيه بأنهم كثير ، ولكن الكامل فيهم قليل . مثلهم كمثل الأبل ، تمت المائة منها بل المثين فلا تقع على الرحلة النجبية ، الحسنة المسطر ، الكريمة الخفير ، التي استوت خلقا وخلقاً ، فلا تجرد فيها ضعفا ولا عيباً ، ولا ترى فيها عوجاً ولا أمناً .

وهكذا الناس ، يمييك منهم المد والإحصاء فلا يقع بصرك أو بصيرتك — إلا ما شاء الله — على كامل مكل ، ترضى سبحانه كافة ، وتحمد أحواله عامة ، بل لا بد من قدى في العين ، أو شجبي في الخلق ، أو أذى في النفس . هذا تقي إلا أنه يتجند ؛ وهذا قوى مرى إلا أنه يتجند ؛ وهذا عالم كبير لكنه ضعيف ؛ وهذا حاكم حطير لكنه بحيف ؛ وهذا شجاع كريم غير أنه فاسق ؛ وهذا مكر عليم غير أنه يفاق . وقبل ما شئت من مدح وثناء ، ولكن لا بد لك من الاستدراك والاستثناء . وما أحسن ما قيل في هذا المعنى : « الناس إلا قليلاً من عصم الله مدخولون في أمورهم ؛ فقاتلهم باغ ، وسامعهم عياب ، وسائلهم متمنت ، ومجيبهم متكلف ، وواعظهم غير محقق لقوله بالفعل ، وموعوظمهم غير سليم من الاستغفاف ، والأمين منهم غير متحفظ من إتيان الخيانة ، وذو الصدق غير محترس من حديث الكذبة ، وذو الدين غير متورع عن تعريض العصرة ، والحارم منهم تارك لتوقع الدوائر .. » .

من حكمة الله في هذا النقص : وكأنه — كما قال أبو حيان التوحيدي — لا بد من نقصان يمتري الإنسان ، في كل زمان ومكان ؛ لئلا يستبد باستطاعته ، ولا يفتخر بكاله ، ولا يجتدل في مشيئه ، ولا يتحكم في لفظه ، ولا يتحكم على ربه ، ولا يعدو على سي جسده ؛ ولئلا يمرى من مدرك باقه ، وزاجر عن أمر الله ، وداع الى ماعند الله ، ومحد من عقاب الله ، ومرغب في ثواب الله ...

قبس من نور النبوة : ولقد افتن الأدياء والشعراء في التعبير عن عزة السكال في الناس وقلة الاخبار منهم ، حتى قال قائلهم :

ما أكثر الناس ، لا بل ما أقلهم الله يعلم أنى لم أقل فسنداً (١)
إني لأغضض عيني ثم أفندجها على كثير ولكن لا أرى أحداً
وقال أبو تمام :

إن شئت أن يسود ذلك كله فأجله في هذا السواد الأعظم

إلى شواهد كثيرة يحفظها أهل الأدب والبيان . بل لقد شكك الفاروق رضى الله عنه وهو في خير القرون قلة الرجال ، إذ قال : اللهم إني أشكو إليك جحد الفاجر وعجز النقة .

أبدع الشعراء والأدباء في تصوير هذا المعنى ماشاء الله أن يدعو ، ولكنهم لم يخلصوا إلى مثل هذه البلاغة النبوية ، والحكمة الربانية ، التي تنبع من جلال الحق ، وتفيض من معين الصدق ، وتحلى بالحقيقة العريضة ساطعة مشرقة . وأين مشاعر الشعراء ، من مصابيح الأنبياء ؟

معنى آخر للحديث :

وصح مما قدمناه أن الحديث يعنى قلة الكاملين الخبيرين المصطفين على كثرة الناس ، كقلة الراحلة النجبية المختارة على كثرة الامل . ويشهد لهذا المعنى آيات كثيرة من كتاب الله كقوله تعالى « وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله » وقوله سبحانه « وقليل من عبادى الشكور » وإذا كان الكرام المصطفون قليلا في السابقين فهم أقل من القليل في اللاحقين . لكن طائفة قد تأولوه على أن الناس في أحكام الدين سواسية كأسمان المشط ، لا فضل فيها لشريف على مشروف ولا رفيع على وضع ، كالابل الكثيرة المستوية في فقدان الراحلة . وليس غلوا أن نقول إن هؤلاء قد انحرفوا عما يقصد إليه الحديث المبين .

تقدير السكال :

ثم إن الناس يختلفون في تقدير السكال اختلافا كثيرا ، تبعا لصورهم وتربيتهم وبيئاتهم . ولقد أولع الإنسان - ولا يزال - بتصوير مثل كامل ينزهه عن كل نقص بشري ويمسحه كل جمال إنسانى ثم يتخذ قدوته وغايته ، ويسكنه ويلا أسف لا يزال عاجزا عن مداواة هذا المثل فضلا عن تحقيقه . والسكامل عند علماء الأخلاق والتربية : من قوى حسنه حتى أصبح آلة سليمة في فعل الخير ، وعدة قوية في إنتاج البر ، ونسج عقله وحصن حتى حال بينه وبين الفساد ، وسلك به سبيل الرشاد ، ولطفت روحه وسمت حتى بوانته مقاعد الصديقين . وللصوفية مجال كبير في تصوير الإنسان الكامل . وصعوبة القول فيه عدم أنه من يرقى نفسه ويسلك طريق الأنبياء والمقرنين حتى يتصل بالله عز وجل ، وحيفئذ يذوق مالا يذوق الناس ، ويرى مالا يرون ، ويعرف مالا يعرفون .

نحوذبان من السكال الانسانى :

ولا نرى بأسا أن نشير هنا الى صورتين جيلتين من غدادح السكال الانسانى ، نرجو بذلك أن نأخذ أنفسنا بهما أو بأحدهما ، وييسر السبيل اليهما أنهما ليستا من الامور النظرية ، ولا ينقص من ينتهجهما إلا صدق الرغبة ، ومضاء العزيمة في قليل من المراقبة والصبر .

قال على كرم الله وجهه في صفة المستيقن : « من علامة أحدم أنك ترى له قوة في دين ، وحزما في لين ، وإيمانا في يقين ، وحرصا في علم ، وعلماء في حلم ، وقصدا في غنى ، وخشوعا في عبادة ،

وتجملًا في طاقة ، وصبرا في شدة ، وطلبًا في حلال ، ونشاطًا في هدى ، وتحرًا عن طمع .
يعمل الأعمال الصالحات وهو على وجل ، يمسى وهمه الشكر ، ويصبح وهمه الذكر ، مقلًا
خيره ، مدبرًا شره ، في الزلازل وقصور ، وفي المكاره مصور ، وفي الرخاء شكور ، نفسه
في عناء ، والناس منه في راحة . وقال أحد الحكماء : إني مخبرك عن صاحب لي كان أعظم
الناس في عيني ، وكان رأس ما أعظمه عندي صغر الدنيا في عينه ، كان خارجا من سلطان بطنه
فلا ينتهي ما لا يجد ، ولا يكثر إذا وجد ؛ وكان خارجا من سلطان فرجه ، فلا يدعو إليه
مؤونه ولا يستغف له رأيا ولا بداء ؛ وكان خارجا من سلطان الهالة ، فلا يقدم إلا على ثقة
أو منقمة ؛ وكان لا يشكو وجعا إلا إلى من يرحو عنده البرء ، ولا يصحب إلا من يرحو
عنده النصيحة ، وكان لا يترحم ولا يتسخط ، ولا يتشهى ولا يتشكى ، ولا يتقم من الولي ، ولا
يتقل من العدو ، ولا يخمس نفسه دون إخوانه بشيء من اهتمامه وحيلته وقوته .

الكمال درجات :

وأيًا ما كان الأمر فالكمال على أنحاء ودرجات ، ومحال أن يجتمع في كل تواحيه إلا للأنبياء
 والمرسلين ، والناس بعد هؤلاء على حظوظ متفاوتة على حسب اقترابهم أو تباعدهم من الكمال
 والكاملين ، فهم ظالم لنفسه ، ومنهم مقتصد ، ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ، ذلك هو
الفضل الكبير . ثم إن الكمال أمر نسبي ، قرب مفضول في الأولين يكون متلا كاملا في
الآخرين ، ومهما وصف الواصفون من ضروب الكمال وسيله في كتاب الله وسنة رسوله هدى
وعور وشفاء لما في الصدور . وحسبنا آية البر (١) وسورة العصر . وأجمع آية خير يحتل وشر
يجتنب : إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى
يعظكم لعلكم تذكرون .

من لطائف الحديث وأمراره :

وحق على من فهم هذا الحديث أن يأخذ المعفو ويأمر بالعرف ، وأن يحسن ما وجد إلى
الإحسان سبيلا ، ولا ينتظر من الناس - والنقص في طبائعهم - ملائكة أطهارا ، أو صديقين
أخبارا ، فانه حينئذ يطلب مالا سبيلا إليه . وليكن مع هذا كله على حذر من الناس يستره ،
في ظن حسن وخلق كريم .

وفي الحديث منافسة كريمة يدركها السباقون إلى الخير ، والفتير على المكارم ، فيعملون على
أن يكبروا في الناس كالزواجل في الآراء ، وقليل مام .

أما بعد ، فإن الواصفين أكثر من العارفين ، والعارفين أكثر من الفاعلين ، فلينظر امرؤ
أين يضع نفسه ؟

له محمد الساكت

المدرس بالأزهر

(١) « ليس البر أن تولوا وجوهكم » الآية ١٧٧ من سورة البقرة .

المشكلة الفلسفية العظمى

التأليه العقلي

- ٦ -

المظهر الفلسفي لفكرة الألوهية

(ب) الإدراكات الحديثة

تتمة البحث في نظرية اللانهائية :

(ب) هل لانهائية الإله غير متعارضة مع كماله ؟

كما نلر الجدل الذي رأيناه في الفصل السالف حول المنهج الذي عينت به الأوصاف الإلهية ، والذي مؤداه أنه منهج إنساني لا يزيد عن كونه عزا نفس الأوصاف البشرية الى الإله بعد أن ارتقى بها عن المحدودية الى اللامحدودية ، والذي ردناه وأنا أنه مؤسس على المغالطة ، كذلك احتدم الجدل حول اللانهائية الإلهية نفسها وهل هي ملتزمة مع الكمال المطلق أو هما متعارضتان ، وهالك يحمل ذلك الجدل :

رأينا في أوائل هذه الفصول أن القدماء كانوا يعتبرون اللانهائية ضربا من النقص ، لأنهم كانوا يقررون أن الكامل هو ما كان تاما من جميع الوجوه أو ما كان فعلا محضا وليس فيه شيء بالقوة . ولما كان اللانهاية هو لا محدود ، وبالتالي هو ما بالقوة ، فقد فهم أن يكون الكمال واللانهاية متعارضين ، على حين ترى المحدثين كديكارت ومن اليه يذهبون الى عكس ذلك تماما فيقررون أن اللانهاية والكمال مترادفان . ولقد اعترض عليهم خصومهم من أنصار الفكرة القديمة بقولهم : أليس زعمكم هذا مساويا لقول القائل : إن القوة والفعل أو اللانهاية والمنتهاى مترادفان ؟

غير أن هذا الاعتراض لا يرد إلا إذا كانت اللانهاية هنا كلانهاية الهول منهاها عدم النحدد أو عدم الانتقال من القوة الى الفعل ، إذ أن هذه الحالة هي بلا ريب نقص ، أما إذا كان معناها الغنى بالصفات والحمد الى حد الجلال عن النهائية وتجاوز كل محدودية فلا حرم أنها إذ ذاك تكون مرادفة للكمال ، ولكن يبقى شيء آخر محل للاعتراض وهو أن القوى الانسانية ليس لديها المقدرة الكافية لادراك هذه الكمالات ، وبالتالي ليست موضع الاختصاص في الحكم على هذه المعضنة .

ولا ريب أن هذا أيضا - فيما يبدو لنا - رأى غير صائب ، إذ أن العقل البشري متى توفرت لديه التقافة الكافية والمنهج القويم وسلامة الوعاء الذي يحتويه وهو الجسم ، تمت له العصمة عن الخطأ وأصاب الهدف في كل ما يعالج به بالتفكير من مشكلات مهما دقت موضوعاتها والنوت مسالكها وتمقنت وسائلها .

نظرية الخلق :

نشأت من البحث في نظرية الخلق معضلات واعتراضات من أهمها ما يأتي .

(١) إن الإله ثابت أزلي أبدي أي أنه منزه عن التغير والزمان ، وأن الخلق إحداث بعد لا وجود ، ولا شك أن الإحداث فضلا عن أنه في الزمان هو تغير من حال السلب إلى حال الإيجاب ، ومن الصمت إلى الدعوة إلى الوجود ، وفوق ذلك فإن فعله في الزمان مدخل لبعض حيثياته إدخالا ما في الزمان ، والمنطق يقتضي أن يكون فعل الثابت الأزلي ثابتا وأزليا مثله ، وإلا للسب الفعل المتغير الحادث إلى الفاعل الثابت الأزلي ، وهذا - فضلا عن معادته لطبيعة الوجود - نقص ، إذ الموجود الكامل يجب أن يمتثل فعله وجوده في السكال ، والسكال لا يتحقق بدون الأزلية والثبات . ولا ريب أن النتيجة الحتمية لهذا هي استمرار الخلق منذ الأزل ، ولكن أليس هذا نفسه يبدو كأنه يخالف لتعارض مبدأ الخلق مع مبدأ الأزلية ، وإذا ، فلا مناص فقائمين بالخلق من جحود فكرة الفعل الأزلي ، لأن أول مصنوعات ذلك الفاعل يكون هو الأزلي الثاني .

على أنه إذا جحد أنصار الخلق مبدأ الفعل الأزلي وقرروا أن العالم كله حادث مخلوق في الزمان لا ينجون من أن يعترض عليهم بأن الإله حينئذ يكون له إرادتان متعارضتان تملت الأولى فلم يخلق شيئا ثم لم تلبث أن انهزمت أمام الثانية فخلق العالم ، أو أنه كان مترددا ثم صمم الخلق ، أو أنه كان عاجزا ثم قدر ، أو أن الخلق وعدمه كانا متساويين ثم جد أخيرا مرجح للخلق فرجح ، أو كانت طبيعة الموجودات غير قابلة للوجود ثم قبلته .

ولقد أجاب القديس « أوجوستان » (١) على أحد حوائب هذا الاعتراض بقوله في (التكوين) : « إنا ، ولو أننا نعتقد أن الإله خلق السماء والأرض في مبدأ الزمان فإنه - مع ذلك - يجب أن نفهم أنه قبل بدء الزمان لم يكن زمان ، إذ أن الإله في الواقع قد خلق أيضا جميع الأزمنة ، وهكذا قبل أن يخلق الزمان لم يكن زمان . وإذا ، فلا نستطيع أن نقول إنه قد كان زمان لم يكن الإله يعمل فيه شيئا ، إذ أنه كيف يوجد زمان لم يخلقه الإله ما دام أنه هو صانع جميع الأزمنة ؟ وإذا كان وجود الزمان قد ابتداء مع السماء والأرض فإنه لا يمكن

(١) القديس أوجستان هو أحد عظماء آباء الكنيسة وقد ولد في أفريقيا الشمالية في سنة ٣٥٤ وتوفي

أن يوجد زمان لم يكن الإله فيه قد صنع السماء والأرض . . . وبدأ ، فليست الأرمسة أزلية كما أن الإله أزلي » (١) . وقال أيضا في « مدينة الإله » « من ذا الذي لا يرى أن الزمان لم يكن يوجد لو لم يكن هناك بعض المخلوقات الذين كانت حركاتهم المتتالية - والتي لم يكن من الممكن أن توجد مما - تكون فترات قصيرة أو طويلة هي التي تؤلف الزمان . . . وإذا ، فقبل العالم لا يمكن أن يكون قد وجد أي زمان مادام أنه لم يكن موحدا أي مخلوق تقيس حركاته الزمان ، وبالتالي يجب أن يكون العالم قد خلق مع الزمان مادام أن الحركة قد خلقت مع العالم (٢) » .

بأن مما تقدم أن مجمل رد القديس أوغوستين على ذلك الاعتراض هو أن الزمان مؤلف من مقادير حركات الكائنات ، وهذا يستلزم أن يكون الزمان قد نشأ مع العالم ولم يكن قبله ، وبدأ ، فليس هناك موضع للقول بأن فعل الإله كان متزاها عنه ثم دخل فيه بالخلق . ونحن نعلم كذلك الجواب الذي أجاب به على الشك الآخر من هذا الاعتراض أبو حامد الغزالي بعد ذلك بعدة قرون ، والذي يجمله أن الإرادة الإلهية كانت منذ الأزل متعلقة تعلقا صلوحيا بوجود العالم في وقت كذا وعلى صورة كذا ثم تعلق عند إحداثه إياه تعلقا تنجزيا بهذا الأحداث ، ولا شك أن التغير في هذه الحالة لا وجود له بالنسبة إلى المريد وإنما متعلق الإرادة هو الذي انتقل من الصلوحية إلى التنجزية ، إلى آخر ما جاء في نقاشه مع الفلاسفة في هذه المشكلة وما رد به عليه ابن رشد في نظرية أزلية العالم مما لا يتسع هذا المجال للافاضة فيه .

(ب) إن أنصار فكرة تعدد الوجود وفكرة الخلق يقررون أن جوهر العالم مغاير تمام المغايرة لجوهر الإله ، وفي هذا تصرح بأن « عالم جوهر » . ولما كان تعريف الجوهر هو الموجود بذاته فقد لزمهم أحد تفرعات ثلاثة ، أولا أن يكون العالم قد وحد بذاته ، وهو قول مناف لمبدأ الخلق ، وثانها أن يكون العالم لا جوهر له ، وقد قالوا بأن له جوهر ، وثالثها أن يكون جوهر الإله والعالم واحدا ، وبهذا يهدمون فكرة تعدد الوجود ومبدأ الخلق مما ويندمجون في القائلين بوحدة الوجود . ولهذا قدر رأي ديكارت نفسه مضطرا إلى تقرير أن معنى الجوهر في جانب الوجود الأزلي غير معناه في جانب كل ما عداه . ولا شك أن هذا الحل ينتهي إلى نتيجة تزيد المشكلة تعقدا ، وهي أن إطلاق الجوهر يصير حقيقيا في جانب الإله مجازيا في جانب العالم ، وهذا هو عين الانزلاق في طريق مذهب وحدة الوجود ، إذ أن شيوخ هذا المذهب هم الذين يقررون أنه لا جوهر في الحقيقة لكل ما عدا الإله ، وإنما هذه المتباينات للمشاهدة هي مظاهر خارجية ليس لها حقيقة جوهرية .

(١) انظر للفترة الثانية من الفصل الأول من « التكوين »

(٢) انظر للفترة السادسة من الفصل الحادي عشر من « مدينة الإله »

نظرية المحامد الإلهية :

(١) عند ما أثير البحث في المحامد الإلهية في العصور الحديثة نشأت حول هذه النظر مشكلات معقدة مليئة بالأشواك ، أولاها تتعلق بالصلة بين الحرية الإلهية التي تضمن أنه لا يسأل عما يفعل وبين النواميس العقلية والخلقية ، فتساءل الباحثون عن هذه النواميس هل هي تفرض على الإله فرضا بحيث يحد نفسه ملزما باتباعها وعدم الخروج عليها ، أو هو الذي خلقها بأمر منه غير خاضع لأي شيء البتة سوى إرادته المطلقة من كل قيد ؟ مذهب أكثر المتنسكين والمتكلمون المسلمون وبعض رجال الدين المسيحي كدانس اسكوت ، بل بعض الفلاسفة كديكارث الى اعتناق الرأي الثاني ، وقد أعلن هذا الفيلسوف الأخير أن الفرض الأول يستلزم أن يذعن الإله للنواميس على نحو ما كانت أساطير الإغريق تصف زوس كبير آلهتهم خاضعا لقلدر المرم الذي هو حقيقة أخرى ذات وجود مستقل عنه ، ولكن أكثر رجال الدين المدرسين والفلاسفة الحديثين ذهبوا الى تأييد الرأي الآل ، فصرح لينيتز (وهو من أعلام ممثلهم) بأن الإذعان للعقل والخير ليس عبودية وإنما هو عين الحرية ، وقصارى القول في هذا الشأن هو أن الحق والخير لم يوضعا وضعا طغيانيا لايسأل فيه واضعه عن لم وكيف ، وإنما هو معنى العقل الإلهي نفسه ؟

« يتبع »

الكتور محمد مغرب

أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

تحاب الأخوان

قال عبد الصمد بن الممدل في إبراهيم بن الحسن :

يا من فدت نفسه نفسى ومن جعلت	الله وفاء لما يخشى وأخشاه
أبلغ أخاك وإن سط المزار به	إني وإن كنت لا ألقاه ألقاه
وإن طرقي موصول برؤيته	وإن تباعدت من متوای مثواه
الله يعلم إني لست أذكره	وكيف يذكره من ليس ينساه
عدوا فهل حسن لم يحوه حسن	وهل فتى عدلت جدواه جدواه
فأدهر ينهى ولا تقى مكارمه	والقطر يحصى ولا تحصى عطاياه

المدخل الى دراسة الفلاسفة الاسلاميت

- ٧ -

الفصل الثاني

الفلسفة الاغريقية

« في الكلمة السابقة أشار المؤلف الى صلة الاسلام باليهودية والنصرانية ، وتكلم عن أول مشكلة فلسفية عاجلها الفكر الاغريق وهي صلة العالم بالاله ، وكيف عولجت هذه المشكلة من الفلاسفة الاولين ومن أفلاطون الذي وضع وهو بسبيل حلها أساس مذهب التثليث المسيحي . وأخيرا انتهى الى الحديث عن أرسطو ومن أتى بعده من الفلاسفة والمفكرين ، وهذا هو موضوع الكلام الآن » .

اتخذ أرسطو مشكلة الحركة أو التغير العالمي نقطة بدء فلسفته ، وقد حل هذه المشكلة بأن استعاض عن نظرية المثل ، التي هي في رأي أفلاطون موحودة في ذاتها ومستقلة ومنفصلة عن الأشياء ، بنظرية الصورة التي لا توجد إلا في الأشياء وفي تصور المرء وإدراكه إذا ما اتزعا العقل من الأشياء . ليس الله إذا هو مثال المثل ، كما كان الأمر في رأي أفلاطون ، بل هو بالنسبة إلى الأشياء المحرك الذي لا يتحرك ، وهو في ذاته الصورة الكاملة بأطلاق (١) ويعتبر أرسطو مما يجب أن يسلم به أن أكل الصور جميعا هو العقل : فانه إذا عقل كامل أي أنه لا يتغير ولا يتحرك ، وإن كان هو الذي يحرك العالم نحوه دائما باعتباره الغاية التي يجهد من نفسه ضرورة السعي نحوها .

وإذا كان الله في نظر المعلم الأول ، هو الله الذي تصوره أفلاطون ، أي مثال المثل ، فانه ليس الذي تخيله أفلاطون فيما بعد ، أي الله الثلاثي في واحد . إن « الأبنوم » الأول ، وهو الواحد الذي ليس في المقدور تكييفه ووصفه ، قد اختفى في رأي أرسطو لما صار « الأبنوم » الثاني - أي العقل أو الفكر الألهي - هو الكائن المطلق نفسه . وكذلك اختفى « الأبنوم »

(١) الحيوانية الناطقة التي هي ماهية الانسان يدركها العقل بعد أن يتزها من أفراد الانسان فيما عند أرسطو ، هي مثال أزل وجه مستقلا قبل وجود أفراد الانسان عند أفلاطون . (العرب) .

الثالث وهو الروح الألهية . ذلك لأن الفكر الألهي أو العقل ، وهو الواحد الذي لا يتغير لا يمكن بلا شك أن يتحرك بقوة الكائنات المتكثرة المتغيرة (١) ، ولا يمكن أن يعقلها دون أن ينقطع عن مرتبته (٢) ، ويكفي أن تعرف الكائنات الله معرفة واضحة كثيرا أو قليلا لكي تتحرك من تلقاء نفسها إلى ما هو أحسن مجذوبة بهذا الكمال المطلق .

إنه إذا لا توجد روح ولا حركة إلا في العالم ، والله ليس إلا عقلا محصا لا يفكر إلا في نفسه ، أو بعبارة أخرى لا يعقل إلا ذاته (٣) . وبذلك تحول الله تحولاً كاملاً إلى « الأقوم » الثاني وهو العقل ، وحدث الوحدة الالهية لكل قوتها ، وأصبح الله منفصلاً انفصالاً مطلقاً عن العالم (٤) ، وصار لهذا كله الكمال المطلق في رأي أرسطو .

لكن العالم مصنوع من المادة . وفكرة المادة عند أفلاطون مضطربة غير معينة ولا مستقرة ؛ إنها تتردد بين فكرة عدم الوجود ، وفكرة المكان ، أو حتى فكرة الحامل المادي (٥) . وقد بالغ أرسطو في الدقة عند ما أوضح هذه الفكرة ؛ فاحتج أن يتخلف عن المادة بالقدر الممكن كل وجود ، حتى يجمل من الله المصدر الوحيد لكل ما يتحقق في العالم من كمال ، يفصل ما لكانه على الطبيعة من أثر يحذفها إليه ، وبذلك استطاع أن يزيل — إذا أمكن — فكرة الأثينية الأفلاطونية .

إنه ليمدونا من هذا أن مقصد أرسطو الذي عمل على الوصول إليه هو إعادة الوحدة لله ، وفصله عن العالم لكي يحافظ على كماله المطلق ، وأراد مع ذلك أيضاً أن ينسب إلى الله وحده كل وجود وكل كمال .

وليس في استطاعتنا أن نقول إنه وفق فيما أراد ونجح فيه نجاحاً تاماً . إنه لم يوفق في استبعاد المادة باعتبارها مبدأ مستقلاً وعاملاً من مادي* الوجود . فلكي يجنب الله المادة الأولى إليه يجب أن تكون هذه المادة في نفسها شيئاً آخر غير التجريد المطلق ، أي يجب أن توجد المادة وأن يكون فيها الرغبة والمشاط . ولم يوفق أيضاً في شرح أو تفسير الفعل الذي يقوم به الله على العالم كما يتصوره . وأخيراً ، لم يبرهن على أن الفكر الذي لا يفكر إلا في نفسه ، أو بعبارة أخرى العقل الذي لا يعقل إلا ذاته هو مساو للمطلق الكامل .

وبرغم هذا الفشل ، فإن أرسطو قد أدى خدمات تستحق التقدير للفلسفة الاغريقية عامة ، وللمذهب أفلاطوني الذي عارضه خاصة ؛ فقد وضع وحلص فكرة « الأقوم » الثاني

(١) وإلا لكان الله منفصلاً بالعالم (المرب) (٢ و ٣) فإن من الأشياء ما يكون عدم رؤيته ، بل نفسه ، غير أن رؤيته كما يقول أرسطو فيها بدو الطبيعة (المرب) (٤) ومن ما رأى من الفكرين المسددين أن أرسطو يؤدي مذهب إلى أن الله لا يعلم العالم ولا يمشي به (المرب) (٥) راجع أفلاطون نقلاً عن أرسطو في كتابه الطبيعة ، وريبير في كتابه فلسفة اليونان ج ٢ ص ٧٢٦ ، ٧٢٣ ، وأفلاطون في نيكوس ص ٤٧ وغيرها .

أى العقل الإلهى الذى يتأمل أزلا ذاته ، والذى يجد فى هذه المعرفة العلوية السعادة الكاملة ، كما خلع فكرة المادة مما كانت يلابسها من اضطراب وعدم استقرار ، وذلك ما سهل للأفلاطونيين المحدثين حذفها باعتبارها مبدأ مستقلا وجعلها داخلة فى الله .

هذا ، وقد رأينا أن أرسطو حذف « الأقسام » الأولى والثالث ، ولم يحتفظ إلا بالثانى ، أما الرواقيون فقد حذفوا الأولى والثانى واحتفظوا بالثالث ، وهو الروح الإلهية ، سائر من مبدأ المشائين وهو : الوجود هو العمل ، أى الذى ليس له عمل ليس له وجود . لقد رأى أرسطو أن الله الذى هو فعل محض ، والذى هو الباعث الفاعل لحركة العالم ، هو نفسه غير متحرك . أما الرواقيون فقد خالفوا هذا وألغوا « الفعل » الثالث الذى لا يتحرك والنشاط الخارج من العمل ، وقالوا : الوجود هو العمل أو الفعل ، والعمل هو الحركة ، وليس هناك أى شئ موجود إن لم يكن جسما .

إن كل حركة فى رأيهم تقتصر وجود جسمين : أحدهما قابل ويسمى مادة ، والثانى فاعل ويسمى قوة أو سببا . والجسم الذى يحرك غيره لا يحرك إلا وهو يتحرك ، فيكون الله جوهرًا ويتحرك . وهكذا تخلص الرواقيون من الاثنينية ، بأن جعلوا أدنى الأجسام أو الجواهر هو الذى يحرك كل مادونه . وما أن أدنى جميع الجواهر هى النار ، فهى إذا المبدأ العامل بأطلاق ، الذى يحرك كل شئ فى العالم ، والذى يفيض منه فى النهاية كل عمل وكل حركة .

وهذه النار التى تدخل فى كل شئ ، هى دائما فى حالة توتر أو استعار ، ولكن بدرجات مختلفة ، وكلما زادت توترا زادت حركة ؛ لكنها لا تعمل دون نظام ، بل إنها تتمتع بالعقل ، فهى نار عاقلة فنانة تعمل بنظام فى تكوين الأشياء ، وهى تحوى فى ذاتها علل جميع الأشياء التى تكون منها ، وهذه العلل قد قاربها الرواقيون ببدور تنمو تدريجيا فى المادة ، ولهذا سموها عللا بذرية ، والنار التى هى مجموع هذه العلل ومبدؤها يمكن أن تسمى فى رأيهم بالعللة البذرية لتكون .

ولكن ما معنى كل هذا ؟ ما هو الجسم الفقيق أو الجوهر الذى يكون عنه الجواهر الأخرى ، والذى يحركها ويحييها ؟ إنه ليس إلا ما كان يسميه القدماء روحا . ومن أجل ذلك ترى بوضوح فى هذا المذهب الرواقى الله والكون ليس إلا واحدا ، فهو مذهب حلول صريح ، فيه الله ليس إلا روح العالم الذى ينتعنه وينظمه ويحركه .

وبالاحتمار فإن لمشائية والرواقية ، اللتين عمل مذهبهما على هدم فكرة الثالوث ، قد خدمتهما خدمات جليلة دون قصد ؛ ومن جهة أخرى ، قد عملت المشائية على إيضاح وإنعاش فكرة العقل الإلهى ، كما عملت الرواقية على إيضاح وإنعاش فكرة الروح الإلهية ، وكذلك

عملا معا ، كل بطريقته الخاصة على إزالة أو تخفيف الثنوية الأفلاطونية ، فهذا الطريق لنظرية ترى أن المادة ، بدل أن تكون مبدأ لا يمكن فصله عن الله ، أصبحت آخر فيض عن الروح الإلهية ذاتها .

وبعد ما تقدم كله ، نرى أن أرسطو والرواقيين قد ساءلوا دون أن يريدوا في انتصار مذهب التثليث في المستقبل ، بعملهم في سبيل وضع العناصر المكونة له ، لكن هذا المذهب الذي رأى النور قبل وقته ، لم يولد قابلا للحياة ؛ فقد أنكره المفكرون العقليون من أبناء أفلاطون ، وأنكره على ما يبدو أفلاطون نفسه أيضا ، وأخيرا هدد في كيانه من المعلم الأول والرواقيين ، وإن كانت هجمات هؤلاء زائدة موارد جديدة للحياة ، إلا أنه وجد بعد ذلك كله في يوم ما حجة غير مستظنين ، في جماعة جاؤا من الشرق ومتخذين بالعقائد اليهودية ؟ « الحديث موصول »

محمد يوسف موسى

المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

الغوغاء

معنى هذه الكلمة صفار الجراد ، وشبه بها الطبقة السفلى من الناس . ذكر الغوغاء يوما في مجلس عبد الله بن عباس ، فقال : ما احتمموا قط إلا ضروا ، ولا افترقوا إلا نفعوا .

ف قيل له : قد علمنا ما ضرر اجتماعهم ، فما نفع افتراقهم ؟ فقال ابن عباس : يذهب الحجام إلى دكانه ، والحديد إلى أكياره (جمع كبير وهو الزق الذي ينفخ فيه الحديد . وأما المبي من طين فهو كور) . ونظر عمر بن الخطاب أمير المؤمنين إلى قوم يتبعون رجلا أخذ في ربة ، فقال لا مرحبا بهذه الوجوه التي لا ترى إلا في كل شر .

نقول : ما أشبه القيلة بالبارحة ! فما زالت الغوغاء في كل بلد تطلق راحته وتمسد نظامه ، ونشوه جماله . ولكن هل كتب عليها أن تكون كذلك وأن تستمر عليه ؟ نقول لا ، لأنهم ما هدوا غوغاء إلا لعدم ثقافتهم وسوء تربيتهم ، فلو علموا ، وأحسنت تربيتهم ، ضارحوا الخاصة في كمالهم وآدابهم ، وربما يزوم فيها ، لأن الاقلال يساعد على لزوم الأدب .

وكان دعبيل ههنا فقال في الغوغاء :

ما أكثر الناس لابل ما أقلمهم الله يعلم أتى لم أقل فندا
إني لأفتش عيني حين أفتحها على كثير ولكن لا أرى أحدا

حَيَاتُ خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ

خالد بن الوليد

- ٩ -

وأما بعد ما سبقنا كثيرا من روايات التاريخ في قصة خالد وبنى جذيمة ، أن مقطع الحق في هذه القصة إنما هو في رواية صحيح البخاري عن عبد الله بن عمر ، وهو شاهد عيان ، وكان أحد من أنكر على خالد ضيقه بيني جذيمة واحتفظ بأسيره وأمر أصحابه أن يحفظوا أسرارهم فلا يقتلوه حتى قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فحدثوه حديث الواقعة كما كانت تحت أقدامهم ، قال عبد الله بن عمر : « بث النبي صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد إلى بني جذيمة فدعاهم إلى الإسلام ، فلم يحسوا أن يقولوا أسلمنا ، فجعلوا يقولون : صبا ، صبا ، فجعل خالد يقتل منهم ، ويأسر ، ودفع إلى كل رجل منا أسيره حتى إذا كان يوم أمر خالد أن يقتل كل رجل منا أسيره ، فقلت : والله لا أقتل أسيري ولا يقتل رجل من أصحابي أسيره حتى قدمنا على النبي صلى الله عليه وسلم فدكرناه ، فرجع النبي صلى الله عليه وسلم يده فقال : « اللهم إني أرى إليك مما صنع خالد - مرتين »

هذه هي الرواية التي نعتمد عليها لأنها في كتاب أجمت الأمة على اعتاده في أخذ دينها وفروع شريعته ، ولأنها رواية مستقيمة للفسح لا اضطراب فيها ، ولأنها رواية شاهد عيان اشتهر بالدقة والتحرى ، وكان رعيم المنكرين على الأمير ضيقه ، فأحر به أن يحدث النبي صلى الله عليه وسلم بما رآه عيناه ووعته أذناه ، هذه الرواية الصحيحة ترى أن خالد دعا بني جذيمة إلى الإسلام كما أمره النبي صلى الله عليه وسلم ، فكان نعم الرسول لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، وفي هذه الرواية أن القوم لم يحسوا أن يقولوا أسلمنا ، وهذا موضع للتأويل واختلاف الأفهام ، والاحتمال فيه قائم ، فهل يقصر بأنهم لم يحسوا النطق بكلمة الإسلام وشهادة الحق لعدم معرفتهم لحدأة عهدهم بالإسلام ، كما يقرب قوطم : صبا ، صبا ، أو أن معناه أنهم لم يحسوا أن يقولوا أسلمنا أي دخلنا في الإسلام وآمنا بالله ورسوله ، ففهم عبد الله بن عمر أن القوم مسلمون لمقيدهم ولم يبال بالعنوان عن هذه المقيدة أن يكون صريح الكلمة أو ما يؤدي إلى فهم معناها ، وعذر القوم بمجهولهم وقيل منهم في حق دعائهم قوطم صبا ، صبا ؟

وفهم أمير المسلمين خالد أن ذلك كان من القوم تقية واستبعد أن لا يحسنوا التعبير عن إسلامهم بمعنواة النبي ارتضاه الله للناس وهو كلمة التوحيد التي أمر النبي صلى الله عليه وسلم أن يقاتل الناس حتى يقولوها فإذا قالوها فقد عصموا دماءهم بها ، فلم يكتف خالد بذلك ووجد من القوم إصرارا ، قال العلامة العيني في شرح البخاري « وقريش كانوا يقولون لكل من أسلم صبأ » فمن ذلك فهم ابن عمر أنهم أرادوا الإسلام حقيقة ، وأما خالد فإنه لم يكتف بذلك حتى يصرحوا بالإسلام . ويرشح عذر خالد رضي الله عنه في عدم اكتشافه بقبولهم صبأنا ، أن هذه الكلمة كانت عندهم كالتعبير والسب ، وكان كثير من المسلمين إذا قيل صبأت انف من قبولها ، وهذا خالد بن الوليد نفسه حين عزم على الإسلام يأتي أن يقول له عكرمة ابن أبي جهل « قد صبوت يا خالد » فيقول خالد : « لم أصب ولكني أسلمت » وذلك عمر ابن الخطاب في قصة إسلامه يقول عنه جميل ابن معمر الجمحي في أندية قريش « ألا إن عمر ابن الخطاب قد صبأ » وعمر خاتمه يقول « كذب ولكني قد أسلمت وتهدت أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله » وهذا عمالة بن أمثال الحنفي حينما أخذته خيل رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يريد العمرة فأسلم وبشره النبي صلى الله عليه وسلم وأمره بالعمرة فقال له قائل بمكة « صبوت » قال لا ، ولكني أسلمت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أفلا يعفو خالد رضي الله عنه إذا لم يقبل من القوم في تحقيق إسلامهم قولهم « صبأنا » وهو نفسه مع أولئك الأجلة ما كانوا يقبلون على إسلامهم أن يقال فيه صبوا ؟ بل إن له لعذرا واضحا ، وقد عذره النبي صلى الله عليه وسلم ودافع عنه ، وقال « لا تؤذوا خالدا فإنه سيف من سيوف الله سله على المسكرين » . وليست براءة النبي صلى الله عليه وسلم مما صنع خالد إلا بيانا لوجه الخطأ في التأويل لحسب ، ولذلك لم يماثبه ، ولم يمزله ، بل أقره على مكانه وفضله وعذره الآتية وأناموا له سوى الحق ، قال الخطابي « يحتمل أن يكون خالد تهم عليهم المدول من لعن الإسلام لأنه فهم عنهم أن ذلك وقع منهم على سبيل الاتفة ولم ينقادوا إلى الدين فقتلهم متأولا ، وإنما تهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على خالد موضع المجلة وترك التثبت في أمرهم » وقال الداودي : « لم ير صلى الله عليه وسلم القود في ذلك لأنه متأول » . وقال ابن تيمية « علم يحسنوا أن يقولوا أسلمنا فقالوا : صبأنا صبأنا ، فلم يقبل ذلك منهم ، وقال إن هذا ليس بإسلام فقتلهم ، ولم يكن خالد معاندا للنبي صلى الله عليه وسلم ، بل كان مطيعا له ولكن لم يكن في الفقه والدين معتزلة غيره نفخى عليه حكم هذه القضية ، إلى أن قال : فإن خالدا لم يتعمد خيانة النبي صلى الله عليه وسلم ولا مخالفة أمره ، ولا قتل من هو مسلم معصوم عنده ، ولكنه أخطأ كما أخطأ أسامة بن زيد في الذي قتله بعد أن قال : لا إله إلا الله ، وقتل السرية لصاحب الغنيمة الذي قال : أنا مسلم » .

ولعل تأول خالد في حادثة بني جذيمة أقرب من تأول أسامة في الرجل الذي قتله بعد اعتصامه بكلمة التوحيد صريحة ؛ قال ابن سعد في الطبقات : وفي هذه السرية - سرية غالب ابن عبد الله البني - قتل أسامة بن زيد الرجل الذي قال : لا إله إلا الله ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : ألا شققت عن قلبه ، فتعلم صادق هو أم كاذب . وقال الطبري : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم غالب بن عبد الله الكلبي إلى أرض بني مرة فأصاب بها مرداس بن نهيك حليفا لهم من الحرة من جبهة ، قتله أسامة بن زيد ورجل من الأنصار ، قال أسامة لما غشينا قال : أشهد أن لا إله إلا الله ، فلم تزع عنه حتى قتلناه ، فلما قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبرناه الخبر ، فقال : يا أسامة من لك ، لا إله إلا الله ؟ ومع ذلك فقد قبل النبي صلى الله عليه وسلم تأول أسامة ولم يغلظ عليه كما غلظ على محم بن جنامة الذي قتل صاحب الفبيمة بعد أن حيا بتحية الاسلام وقال أما مسلم ، فاعلم بما كان بين نيتيها من فرق عظيم ، فأسامة رضى الله عنه ظن الكلمة تقية فقتله محامدا في سبيل الله ، ومحم ابتغى عرض الحياة الدنيا وطمع فيها كان مع الرجل من مناع قليل إلى قصد الثأر وشقاء الإحن الجاهلية ، ولذلك خصه النبي صلى الله عليه وسلم بالدماء عليه فبات بعد سبع فدفنوه فلعننه الأرض مرارا ، فالقوه في بعض تلك الشعاب ، وقال عليه الصلاة والسلام : إن الأرض لتقبل من هو شر منه ، وقال الحسن : أما إنها تحبس من هو شر منه ، ولكن وعظ القوم ألا يهودوا . قال القرطبي . فان قيل : فتعظيم النبي صلى الله عليه وسلم على محم ونبذ من قبره كيف عفره ؟ قلنا : لأنه علم من نيته أنه لم يبال بإسلامه فقتله متعمدا لأجل الحنة التي كانت بينهما في الجاهلية ، وهاهنا نكتة تشريعية طريفة ، وهي عدم القصاص من محم مع العلم بسوء نيته تطييفا لقواعد الشريعة في إقامة الحدود اعتادا على الطواهر حتى لا تنسك الدماء وتلف الأنفس بالشبه ، وفي هذه الحادثة احتمال الأول قائم في الظاهر لقيامه في حادثة أسامة وحادثة خالد ، وقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم رد على أهل صاحب محم غنمه ورجل دينه تأليفا لهم كما صنع مع بني جذيمة إرضاء لهم ، وبقي خالد رضى الله عنه على مكانه وفضله كما بقي أسامة ابن زيد على مكانه وفضله مخلوس نيتيها .

بقيت رواية يذكرها ابن اسحاق وتناقلها عنه المؤرخون في الاعتذار عن خالد ، ولها عنده وجه يقرها إلى الرواية الصحيحة ؛ قال ابن اسحاق : وقد قال بعض من يعذر خالدًا إنه قال : ما قاتلت حتى أسرى بذلك عبد الله بن حذافة السهمي ، وقال : إن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر أن تقتلهم لامتناعهم عن الاسلام . وليس هذا تنازلا من خالد عن إمارته إلى ابن حذافة ، ولكن تأويل ذلك - إذا صحت الرواية - أن خالد دعا القوم إلى الاسلام فلم يجد عندهم صريحه ، بل قالوا الكلمة المحتملة ، فتشاور مع وجوه أصحابه ، فكان من رأى

عبد الله بن حذافة السهمي قتالهم ، وفهم أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بالكف عنهم إذا اجابوا الى الاسلام صريحا ، فان منعموا قوتلوا . وهذا الذي ذكره في تعليل رأيه ، قال خالد الى رأي عبد الله بن حذافة ، فلما عوتب اعتذر بأنه لم يتفرد برأيه ، بل كان معه فيما ذهب اليه بعض سادات الصحابة .

ومما يستأنس به في الاعتذار عن خالد رضي الله عنه مما يدل على أن القوم لم يخاطبوا الاسلام ما حدث به ابن أبي حنبل في رواية ابن اسحاق ، قال كنت يومئذ في خيل خالد بن الوليد ، فقال لي فتى من بني حذيفة وهو في سبي وقد جئت يدا الى عنقه رمة ونسوة مجتمعات غير بعيد منه : يا فتى ، قلت ما تشاء ؟ قال . هل أنت آخذ بهذه الرمة فقاتلني الى هؤلاء النسوة حتى أفضي اليهن حاجة ، ثم تردى بعد فتنموا بي ما بدا لكم ؟ قلت : والله ليسير ما طلبت ، فأخذته رمنه فقدمته بها حتى أوقفته عليهن ، فقال اسلمى جيش على تعد المييش ، ثم ألق :

أريتك إذ طالبتكم فوجدتكم	بحماية و أدركتكم بالخواص
ألم يك أهلا أن ينول عاشق	تكلف بدلاج السرى والودائع
فلا ذنب لي قد قلت إذ نحن حيرة	أنبي يود قبل إحدى الصفائ
أنبي يود قبل أن تشعط النوى	وبنأى الخليلط بالخبيب المفارق

قال ابن أبي حنبل : ثم انصرفت به فضررت عنقه فهذا فتى مهم يرى الموت بلاحظه فلا يذكر كلمة عن الاسلام . وقد خرج السائي في مصنفه هذه القصة عن ابن عباس : إن النبي صلى الله عليه وسلم بمث مربة وفيهم رجل فقال : اني لست منهم ، عشقت امرأة فلحققتها فدمعوني أنظر اليها نظرة ثم اصنعوا بي ما بدا لكم ، فإذا امرأة طويلة أدماء ، فقال : اسلمى حبيبي قبل فقد المييش ، وأنشد أساتا ، فقالت نعم فديتلك ، فقدموه فضربوا عنقه ، وجاءت المرأة فوقمت عليه فشبهت شهقة أو شهقين ثم ماتت ، فلما قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبروه الخبر ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « ما كان فيكم رجل رحيم » ؟

صادق إبراهيم عمره

بَابُ الْأَسْبَلَةِ وَالْفَتَاوَى

عقاب تارك الصلاة

حاء الى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر الاستفتاء الآتي :

يتقدم في أوساط الجيش المصري ترك لملازمة صمدا أو حملها ، فهل لرئيس الفرقة أو غيره من دوى السلطان والنمود في الجيش حق إخبار تارك الصلاة منهم على أداها وتأديهم بتوقيع عقوبات مناسبة ردعا لهم وحللا على إفاة تلك الفريضة المقدسة دون أن يكونوا مسئولين دينيا أمام الله تعالى على ذلك ؟

هذا ، ويلاحظ أن العقوبات السائدة في الجيش على المخالفات هي من نوع ما يأتي :

(١) الحرمان من المسحة . (ب) الحجز بالمشاق (ج) السجن من يوم واحد الى سبعة أيام ، وهذه كلها عقوبات إيجارية معروفة قائد لوحدة . (د) ثم الحلد (العقاب البدني) بتصديق من السلطة العليا على بعض مسائل تختص بالظافة .

صاغ محمود مصطفى رياض

سلاح الفرسان الملكي — كوبري القبة

الاجواب

قال الله تعالى : « حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين » . وقال تعالى : « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا » ، وقال عليه الصلاة والسلام : « بني الاسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت من استطاع اليه سبيلا » . وبذلك كانت الصلاة فرضا على المسلمين ، ودعامة من دعائم الاسلام التي لا يتحقق الاسلام إلا بها .

وقال عليه الصلاة والسلام : « بين الرجل والكفر ترك الصلاة » . وبذلك كانت الصلاة من جهة أخرى هي الشعار العملي الذي يمتاز به المسلم عن غيره .

وقد استفاضت الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة بطلبها والحث عليها والترغيب فيها ، ورتب عليها الشارع الحكيم آثارا عظيمة في حياة المسلم الروحية ، فهي تكلم البينات ، وتضاعف الحسنات ، وتقرب ما بين العبد وربه .

وعنى الاسلام هذه التريضة عناية قوية حتى أوجبها على المريض والمسافر ، وعلى الجيوش الاسلامية وقت المعركة والقتال ، قال تعالى في سورة النساء : « وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم ، فإذا سعدوا فليكنوا من ورائكم ، ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرم وأسلحتهم » .

هذه منزلة الصلاة في الدين الاسلامي ، وقد أجمع المسلمون عامة على أن من جحد وحبها وأنكر مشروعيها كافر ، ويقتل كفرا إن لم يقب ، ولا يغسل ، ولا يصلى عليه ، ولا يدفن في مقابر المسلمين .

وكذلك أجموا على أن من اعترف بوجوب الصلاة ولكنه تركها كسلا وبجادة وعدم مبالاة أنه يجب على ولي أمر المسلمين أن يؤديه أدبا رادعا له وزجرا لغيره .

وقد رأى الفقهاء أن من وسائل التأديب على ترك الصلاة كسلا الحبس والضرب الشديد حتى يتوب ويصلى ، فإن لم يقب واستمر على مجانته بترك الصلاة استمر حبسه حتى يموت أو يقتل ، على اختلاف بين العلماء . هذا وللقائم بتنفيذ هذا التأديب عند الله أجر القائمين بمحدود الله العاملين على إعلا، كلفته .

واللجنة ، وقد بينت أن هذه المقومات مشروعة ، تنهز هذه الفرصة لشكر الحضرة السائل المحترم غيرته الدينية فانها حير ما يكفل تخرج جيش مؤمن حاصر القلب يكون جدرا بما تضطلع به الجيوش الاسلامية من الدفاع المجيد والشرف الرفيع ، والله يحزى العاملين كل خير ، ويمنح التوفيق . والله أعلم .

شركة الماشية

وجاء الى اللجنة الاستفتاء الآتي :

رحلان اشتريا جاموسة أو بقرة دفع كل منهما نصف ثمنها واتفرد أحدهما بأكلها وكل ما يلزم لها وانتفع بهفئها ولبنها ، والشريك الثاني لم يساعده في الكلفة ولم ينتفع بشيء منها مع أنه شريك له في مكسبها وما يفتح منها ، وشريك أيضا في الخسارة سواء ماتت أو نقصت عن الثمن الأصلي ، فالخسارة على الطرفين بالتساوي ، وكذلك المكسب للطرفين بالتساوي ، فنرجو الافادة عن هذه الشركة من حيث الحلال والحرام . عبد السميع محمد جبريل مدرس بدفره — طنطا

الجواب

إذا كانت المنافع التي تفتحها للبهيمة تساوى الاضاق طلبها بحسب تقدير أهل العرف كان هذا العمل جائزا في مذهب المالكية ، ومذهب الامام احمد الجواز مطلقا . والله أعلم ؟

زراعة المقطوعية

وجاء الى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتي :

أرجو الإفادة من زراعة المقطوعية وهي أتي أمتلك فداناً وسلعته لأحد المزارعين لزرعه
قبعا نظير أربعة أرادب قمح ، فهل هذا حلال أم حرام ؟

محمد السيد فياض

الجواب

مضى اتفق المتأفدان على أن الأجرة عدد من أرادب القمح أو قساطير القطن مثلا، ووصف
ذلك المقدار بأنه قمح هندي أو بلدي مثلا ، وأنف القطن : أحورة أو سكلاريدس مثلا ،
فالمقد صحيح وجائز . وإذا اتفقا على أن الأجرة من عين ما يخرج من تلك الأرض المؤجرة
أو أرض أخرى معينة فالمقد ناسد ، إذ لا يدري هل تخرج الأرض المقدار المشروط أو أقل
أو أكثر . والله أعلم .

زراعة المواد النافعة

وجاء الى اللجنة أيضا الاستفتاء الآتي :

دار بيني وبين أحد الأشخاص خلاف في حكم زراعة مادة من المواد المخدرة ، فأرجو
الإفادة هل هي حرام أم لا ؟ وإذا كانت حراما فهل الثمن الذي يأتي منها كذلك ؟

السيد قطب جوي

إيتاي البارود — المحلة

الجواب

كل نبات له منفعة مباحة شرعا تجوز زراعته ، وحتى كان لهذه المواد فائدة غير تناولها
المحرم فإن اللجنة ترى إباحة الزراعة لهذه المواد . والله أعلم . رئيس لجنة الفتوى

مأموره السناري

الاستاذ الامام وتفسير القرآن

- ٢ -

٣ - من خصائص تفسير الاستاذ الامام الشعور الواضح بوحدة القرآن وبلاغته عمارته .
إن من عجيب شأن رواة أسباب النزول أنهم يفكسون الطائفة المنشئة من الآيات القرآنية
إد يفصلون بعضها عن بعض أو يفصلون الجمل المارثفة في لالة الواحدة ، فيحملون لكل جملة
سبباً مستقلاً كما يحملون لكل آية من الآيات الواردة في مسألة واحدة سبباً مستقلاً . ونحن
نرى الاستاذ الامام يخالف أولئك المفسرين ، ويرى أن نظرتهم تلك ، فصلاً عن منافاتها للالة
القرآن ، تجعله مفكاً مبدداً لا اتصال بين أحرائه وهو ما يتزده عنه كلام الله . ويحاول
المفسر المصري في غير موضع أن يثبت أن بين مختلف الآيات القرآنية اتصالاً جوهرياً عميقاً ،
ويتهى إلى التصريح بأنها إذا كما بحاجة إلى معرفة أسباب النزول في آيات الأحكام ، فإن
معرفة الوقائع والحوادث التي نزل فيها الحكم تعين على فهمه وفقه حكمه وسره ، فلا حاجة
إلى التماس هاتيك الأسباب في الآيات النافية للشرك المعروفة للتوحيد وهو المقصود الأول
من الدين الاسلامي .

وكذلك بعض المفسرين عللوا تأخير بعض الكلمات في الآيات القرآنية رعاية لما يسميه
علماء البلاغة بقاعدة « الترقى من الأدنى إلى الأعلى » . ولكن في سورة ٢ يبدو أن آية ١٣٨
« إن الله بالناس لرءوف رحيم » لا تنحصر لتلك القاعدة البلاغية ، فإن لمعظ الرأفة بميد شدة
الرحمة ، فليس هنالك ترقى من الأدنى إلى الأعلى . ولذلك فسرهما الجلال بقوله إنه قدم الأبلغ
لفاصلة . لكن الشيخ محمد عبده يشكر هذا وأمثاله أشد الاسكار ويقول إن « كل
كلمة في القرآن موضوعة في موضعها اللائق بها ، فليس فيه كلمة تقدمت ولا كلمة تأخرت لأجل
الفاصلة ، لأن القول برعاية الفواصل إثبات للمروءة ، كما قالوا في كثير من السجع والشعر
إنه قدم كذا وأخر كذا لأجل السجع ولأجل القافية ، والقرآن ليس بشعر ، ولا الترام فيه
للسجع ، وهو من الله الذي لا تعرض له الضرورة ، بل هو على كل شيء قدير » .

وإذ رفض محمد عبده ذلك المنحى أخذ يبين ، استناداً على ذوق اللغة العربية ، أن ذلك
الترقى الذي ترغبه البلاغة واقع في الكلمتين اللتين نحن بصددهما ، فإن الرأفة أحسن من
الرحمة ولا تستعمل إلا في حق من وقع في بلاء ، والرحمة أهم ، فهي تشمل دفع الضر وتفضل
الإحسان وزيدته .

وعلى هذا النحو سار الاستاذ الامام في تفسير « الرحمن الرحيم » . زعم « الجلال » وبعده « الصان » . أن الكلمتين معنى واحد ، وأن الثانية تأكيد للأولى . ولكن الاستاذ الامام بعد أن رفض هذا التفسير أخذ يبين أن لفظ « رحيم » لا يمكن أن يفيد مجرد التوكيد لفظ « رحمن » ؛ لأنه لو صح ذلك لكان المعطان مترادفين ولكان في العارة تكرار لاداعي له والقرآن يشترط عن وصف الكلام الذي لا يفيد بذاته معنى محدودا ، كما يشترط عن إيراد الألفاظ لمحض التزيين والتنميق . وبعدها يحاول محمد عبده أن يبين ، وفقا للأسلوب العربي البليغ الذي لا يخرج القرآن عنه ، أن « صيغة فعلان تدل على وصف فعل في معنى المبالغة كفعال ، وهو في استعمال اللغة للصفات المارسة ، كطشان وغصبان .

وأما صيغة « فاعل » ، فلها تدل على المعاني الناجية كالأحلاق والسخايا في الناس ، ككلم « حكيم » ، وعلى ذلك يكون لفظ الرحمن دالا على من تصدر عنه آثار الرحمة بالفعل ، وهي إفضاء النعم والإحسان ، ولفظ الرحيم دالا على منشاء هذه الرحمة ولا إحسان ، وعلى أنها من الصفات الواجبة . وهذا المعنى لا يستغنى بأحد الوصفين عن الآخر ، ولا يكون الثاني مؤكدا للأول كما زعم المفسرون .

وبختتم الاستاذ الامام كلامه في هذا الموضع بالملاحظة الطييفة التالية .

« إذا سمع العربي وصف الله جل ثناؤه بالرحمن ، وفهم منه أنه المفيض للنعم فعلا ، لا يعتقد منه أن الرحمة من الصفات الواجبة له دائما ، لأن الفعل قد ينقطع إذا لم يكن عن صفة لازمة ثابتة وإن كان كثيرا . فعندما يسمع لفظ الرحيم يكل اعتقاده على الوجه الذي يليق بالله تعالى ويروضه سبحانه ، ويعلم أن هذه صفة نائمة هي الرحمة التي عنها يكون أثرها ، وإن كانت تلك الصفة على غير مثال صفات المخلوقين ، ويكون ذكرها بعد الرحمن كذكر الدليل بعد المدلول ليقوم برهاها عليه . »

٤ — من الحقائق البينة أيضا أن تفسير محمد عبده يدل على عنايته الدائمة بتقرير صفة المموم والعمول في القرآن دون أن يكون في تلك الصفة ما ينافي نظره في التطور والترقي : « من المفسرين من يفسر بعض آيات القرآن بإعطائها معاني خاصة ، وإسنادها إلى حوادث معينة حصلت زمن النبي أو قبل زمنه ، مثال ذلك ما ورد في تفسير سورة التكاثر ؛ فقد ذكر المفسرون أنها نزلت في قبيلتين من الأنصار تماخروا أو تكاثروا بأحيائهم ، فلما كثرت إحدى القبيلتين الأخرى لجأت الثانية إلى الأموات ، وقالت هلموا بنا إلى المقابر لنعد من كان من رجالنا ونشير إلى قبورهم .

ولكن الاستاذ الامام يمتنع على تفسير هذه السورة أو غيرها على هذا النحو من الضيق والغشوص ، ويمتدح مبينا أن معاني الآيات لا بد أن تؤخذ على عمومها ، وأن القرآن هاد

ومرشد الى يوم القيامة ، وأن معانيه عامة شاملة ، فلا يمد ويوعد ويمظ ويرشد أشخاصا
مخصوصين ، وإنما ينط وعده ووعيده وتبشيره وإنذاره بالمقائد والأخلاق والمبادئ
والأعمال التي توجد في الأمم والشعوب .

واضح مما سبق أن الشيخ لم ين عن المناداة بأن الدين الاسلامي عام شامل يلائم جميع
الشعوب في جميع المصور وفي جميع درجات الثقافة .

— ومن الخصائص الهامة في ذلك التفسير طابعه الروحي الممزوج بنوع من البرجماتية
الانسانية . وقد أمان تفسير محمد عبده على تطهير الشعور الديني عند العامة من المسلمين
وعند العلماء والمشتغلين بالدين ، وذلك بتخليص الأذهان عند هؤلاء وأولئك مما علق بها
من صور مادية وأساطير حشوية . وقد كان تفسير الامام تفسيراً ينحو نحو روحيا جليا .
ولعل لغزالي هنا أنرا لا يخفى على الناظرين . فسر بعض المفسرين لفظ « الميزان » في سورة
« القارعة » آية « فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية ، وأما من خفت موازينه فأما
هاوية » ، فقالوا : إنه « ميزان بلسان وكفتين كأطباق السموات ولا يعلم ماهيته إلا الله » .
ولكن أمثال هذه التفسيرات تنير التهم عند محمد عبده فيجيب : « فإذا بقي من ماهية
الميزان بعد لسانه وكفتيه ، حتى يفرض العلم فيه الى الله ؟ » ثم يقول : « والكلام فيه جرامة
على غيب الله بغير نص صريح متواتر عن المعصوم » ويقول أيضا : « إن جميع ما اخترع البشر
وما يخترعون ، مهما دق ولطف إنما هو معيار الانتقال الجسائية والأوزان المحسوسة ، فلا
يكون الاثيق بالمقام الإلهي أن يكون ميزان المعاني المقولة لديه أممي وأعلى من أن يكون
على نمط ما يستعمله البشر ، مهما ارتقت المعارف وسمت بهم العلوم ؟ وهل يليق بمن خاف
مقام ربه أن يجرد على القول بوجوب الاعتقاد بأن الميزان الذي يزن الله به الأعمال يوم القيامة
هو الميزان الذي تستعمله القبائل التي لم تزل في مهد الانسانية الاولى ، ميزان ضعفاء القول
فصار النظر ، الذين لا يعرفون قيمة للإيمان بالغيب ولا لحياة العقل من الله ، وإطرافه عن
أن ينظر الى ما نشامخ من غيوب الله تعالى علمه وتعاظمت قدرته ؟ »

ويختتم الأستاذ ملاحظاته في هذا الموضوع بمثل ما يدعو اليه في سائر التفسير من حيطة
وحذر ، فيقول : « عليك أيها المؤمن المطمئن الى ما يخبر الله به أن توقي أن الله يزن الأعمال
ويميز لكل عمل مقداره ، ولا تسأل كيف يزن ولا كيف يقدر فهو أعلم بنبية » .

وكذلك نراه في تفسيره لسورة « الناس » يأخذ على المفسرين إصرافهم في استعمال الصور
الحسية حتى جعلوا من السنة مذهبا ماديا خشنا لا شائبة من الروحانية فيه . ونراه يكتب
أيضا في تفسير سورة « الفاشية » ردا على مادية بعض المفسرين : عالم الآخرة ليس فيه نحو
أبدان ولا تحلل مواد على نحو ما يكون للأحياء في هذه الحياة الدنيا ، بل ذلك عالم خلود

وبقاء . والقدائد فيه لثبائذ سعادة والآلام فيه آلام شقاء . فكل ما يقع في ذلك العالم فإنما بينه وبين ما يقع في عالمنا وجوه مشابهة لا وحدة مجانسة . وبهذا المعنى ينبغي أن نفهم الجنة وجنهم اللتين يكثر ورودهما في القرآن : فالجنة هي دار النعيم ، وجنهم دار العذاب في الآخرة . ويجب علينا الاعتقاد بأن النعيم والجنة في الجنة أكل وأوفر من جميع لثبائذ الدنيا ، وأن العذاب في جهنم أشد من العذاب في الدنيا . ولكن إذا وح على المسلم الإيمان بالجنة والنار فليس واحدا عليه أن يبحث عن حقيقتهم ولا عن موضعهما ، فذلك مما لا يمكن لمقولنا أن نصل إليه . وليس بمحال عقل حتى نحتاج فيه إلى تأويل .

٦ — وكثيرا ما يعرض تفسير محمد عبده أفكارا جديدة ، بل تجديدية ، فيلقبها في القرآن ؛ مثال ذلك في تفسير سورة ٢ آية ٢٥٠ ؛ تجديد ينتهي إلى نظرية تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي كما أشار المستشرق « جولده سيهر » . وفي تفسير الآيتين ١٨ و ١٩ من تلك السورة التي تذكر البرق والرعد وتلواهر أخرى طبيعية تجد الملقى يتحدث عن السالب والموجب في الكهربية وعن التلغراف والتلفون الخ « لا بمعنى أن القرآن يتحدث عن كل هذه الأمور ، بل بمعنى أن أمثال تلك المكتشفات التي ظفر بها العلم والمدنية جديدة بأن ينظر فيها المسلم الحقيقي . » ويصرح الأستاذ الامام لسورة « الفيل » التي تذكر أن قوما أرادوا أن يتمزوا بفيلهم ليغلبوا بعض عباد الله على أسرم ويصلوا إليهم بشر وأذى فأهلكهم الله ورد كيدهم وأبطل تدبيرهم ، إذ أرسل عليهم طيرا أبابيل ، ترميهم بحجارة من سجيل . فيفسر محمد عبده هلاك جيش القائد الحبشي تفسيرا يقرب من بحوث العلماء والمؤرخين الغربيين ؛ يرى أنه راجع إلى تغشي داه الجدري والحصبة في الجيش . وذلك الجدري أو تلك الحصبة نشأت من حجارة يابسة سقطت على أفسراد الجيش بواسطة فرق عظيمة من الطير من جنس البومض أو الدباب الذي يحمل جراثيم بعض الأمراض . ويستشهد الأستاذ على صحة تفسيره هذا بما رواه عكرمة ويعقوب بن عتبة من أن أول ما رثيت الحصبة والجدري ببلاد العرب كان ذلك العام أي عام الفيل .

٧ — وقد نحا تفسير محمد عبده منحى أخلاقيا إراديا ؛ نراه يعرض لتفسير سورة (العاديات) حيث يقيم الله بالغيل التي تعدو ويهند عدوها حتى يخرج الشر من حوافرها لتهم على عدو وقت الصباح لتأخذه على خسة . فيبذل الملقى جهده بيانا لما لئن ركوب الغيل من شأن في الاسلام ، لا باعتباره من قبيل الفنون الرياضية لحسب ، بل كأعداد حربي نافع للدفاع الوطني . ويعد أن ذكر الشيخ آية : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل تهربون به عدو الله وعدوكم » وأشار إلى ما ورد من أحاديث في دعوة المسلمين أن يكونوا في مقدمة فرسان الأرض مهارة في ركوب الخيل وأن يتنافسوا في فنية عقائظها ، قال أفليس

من أعجب العجب أن ترى إنما هذا كتابها ، قد أهملت شأن الخليل والعروسية ، إلى أن صار يشار إلى رايها بينهم بالهزء والسخرية ، وأخذت كرام الخليل تهجر بلادهم إلى بلاد أخرى ! أليس من أغرب ما يستغرب أن أناسا يزعمون أن هذا الكتاب كتابهم يكون طلاب العلوم الدينية منهم أشد الناس رغبة من ركوب الخيل وأندم عن صفات الرحولية ، حتى كان من أحد أساتذتهم المشار إليهم بالبنان عندما كنت أكله في سماع بعض العلوم وفوائدها في علم الدين أن قال : « إذا كان كل ما يفيد في الدين يعلمه لطلبة العلم كان علينا أن نعلمهم ركوب الخيل » وقال ذلك ليفحمي وتقوم له الحاجة على . كأن تعليم ركوب الخيل مما لا يليق ولا يليق لطلبة العلم ، وهم يقولون إن العلماء ورثة الأنبياء . فهل هذه الأعمال وهذه العقائد تتفق مع الإيمان بهذا الكتاب ؟

٨ - ويتحلى في تفسير محمد عبده سمة الطرفة وروح التسامح ؛ وراه بفسر آية : « إن الذين كفروا ساءوا عليهم أنذرهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون » فيصرح بأن « الكفرها عبارة عن جحود ما صرح الكتاب المنزل به من عبادة الله ، أو جحود الكتاب نفسه أو النبي الذي جاء به ؛ وبالجملة ما علم من الدين بالضرورة ، بعدما بلغت الحاحه رسالة النبي بلافا صحتها وعرضت عليه الأدلة على صحتها لينظر فيها فأعرض عن شيء من ذلك وجعده عبادة أو تساهلا أو استهزاء ، فعنى بذلك أنه لم يستمر في النظر حتى يؤمن » . وما عدا هذا ، فلا يعد منكروه كافرا إلا إذا قصد بالإنكار تكذيب النبي . وعلى الجملة متى كان المنكر سند من الدين يستند إليه ، فلا يكفر ، وإن صفت شهرته في الاحتداد إليه ما دام صادق البينة فيما يمتدح ولم يستهين بشيء مما ثبت بالقطع وروده عن المصوم » .

٩ - نستطيع أن نورد الشواهد والأمثلة الكثيرة تأييدا لما نحونا إليه من تفسير الأستاذ الإمام ؛ ولكن لا حاجة إلى المزيد من ذلك ، فإن الصفحات التي أوردناها من تفسيره كافية للدلالة على اتجاهات فكره ومقاصده ، وأعمال المحور الذي يدور عليه نشاط الإمام في ذلك التفسير مشاغله الاجتماعية بوجه خاص . فما كتبه الأستاذ بنفسه والدروس التي قيسدها عنه تلاميذه ، تبين ما دهننا إليه بياناً حلياً . والواقع أنها جميعا مشبعة بالمعاني الأخلاقية كتنمية الشخصية ، وتحرير الفكر ، وبذل الجهد والاستقلال والتسامح ، وإننا لنجد هذه الأفكار الأخلاقية تمتد حتى تصل إلى تلك الاعتبارات الاجتماعية عن الإحسان والعدل والتعاون ، تلك الاعتبارات التي تتمشى مع مطالب العصر الحديث ، والتي نجدتها مائة في ذهن المصلح المصري ، حتى صبح للأستاذ مصطفى عبد الرازق ما شاء أن يقول على حق . إن طرفة تفسير الشيخ محمد عبده تتلخص في جودة منهجه وفي تفسيره القرآن تفسيراً يلائم ذوق العصر ومطالبه ، وفي كلتا الحالتين تأثر الإمام بمناهج الفكر الحديث .

عبد الله أمين

الثقافات المختلفة قبل الاسلام

ساه الاسلام مقصى على ديانة العرب في الجاهلية وهي عبادة الاوثان ، فقطع بذلك الصلة بين حاضـر العرب وماضيهم في الحياة العقلية . ولعل الشيء الوحيد الذى امتد من الجاهلية الى الاسلام هو طابع الشعر العربى . فكان شعراء المسلمين يرسمون حطى الجاهليين في احيائهم وطريقة قريبتهم . أما المنظر العقلى فأساسه القرآن والسنة النبوية المبينة له

وقد وردت في القرآن مسائل قلبها المسلمون الاولون ولم يعمموا النظر فيها ، إنما آمنوا بها إيماناً . فلما نظر المسلمون نظراً عقلياً هادئاً ظهرت لهم بعض المتناقضات التى تحتاج الى بيان وبرزت مسائل لا بد من زيادة شرحها والتعمق في تمصليها . بعض هذه المسائل يتصل بصمم العقيدة الاسلامية ، مثل صفات الله . فقد جاء في القرآن أن الله سميع بصير ، أنفسهم هذا القول على ظاهره . وقد الله تعالى « ليس كمثل شيء » . فنعلم الله عينا تنصر وأدنا نسمع ، أم نزه الله على النحو الذى أراده هو ؟ إذن لا مد من لنا من تأويل الآيات التى تناقض بظاهرها التنزيه الخالص بأمر الله نفسه .

هذه مسائل إسلامية خالصة تتصل بالثقافة الاسلامية الخاصة ، ويرجع التفكير فيها الى القرآن نفسه وليس لها صلة بالعصر الاخرى ، ولو أنه من المصير التغير بين ما للمسلمين من فكر وبين ما لغيرهم .

نقول من المصير لأن الانسانية وحدة لا تتجزأ ، والموامل التى تؤدي الى بتظة العقل وبعثه على التفكير وإمداده بالموضوعات المختلفة التى ينصب عليها الفكر ، هى من الموامل التى شاعت بين الناس في العصر الذى ظهر فيه الاسلام ، كما تشيع هذه الموامل بين الناس في كل عصر ، فنشغل الأذهان ، وتنقل من مكان الى مكان .

وموضوعات الفكر التى شغلت العقول في ذلك الزمان سادت الشرق والغرب على السواء ، أما الخلاف في طريقة معالجتها ، وهو على الجملة خلاف يرجع الى تباين الأفراد والجماعات ، أما المسائل العامة فقد شاعت بينهم جميعاً ، وتلمسوا لها شتى الحلول

والموضوع الذى شغل الفكر هو الانسان ، وصلة الناس بعضهم ببعض ، والعناية التى يولى اليها الانسان من الحياة ، ثم الشر الذى يصدر عنه ، وماعنه وما يبدل دفعه للوصول الى الخير ، ومن خالق الانسان وخالق أعماله ؟

هذا الموضوع الذى يتناول الانسان من جوانب مختلفة متعددة ، صرف الأذهان عن النظر

الى الطبيعة والبحث فيها ، والعالم كما تعرف هو الطبيعة والانسان ، أو الانسان والطبيعة ، أو الانسان الذى يعيش فى عالم الطبيعة إذا شئت الجلىع بين العالمين .

وفى الوقت الذى ظهر فيه الاسلام كانت الامبراطورية الرومانية فى شيخوختها المتهمة . ثم سقطت هذه الامبراطورية ، وقبل فى أسباب سقوطها الشيء الكثير ، ولكن أغلب المؤرخين يجمعون على أن الانهماك فى اقتراف من أم هذه الأسباب .

ولما ظهرت المسيحية وجدت نفوسا مستعدة لقبول ما فيها من زهد وتسام من المادة . ولكن المسيحية لقيت معارضة قوية من الإباطرة ، وهم أصحاب السلطان الرسمى ، ومن الفلاسفة اليونانية التى شاعت بين الناس وارتفعت منزلتها الى مرتبة الأديان .

فكانت مهمة المسيحيين شاقة ، وهى الدفاع عن الدين ، ثم شرح العقيدة المسيحية للتغلب على الحضارتين اليونانية والرومانية . وليست المسيحية عقائد غريب إنما هى عقائد ومحل ، ويقوم رجال الكهنوت بمهمة الدفاع عن العقيدة وشرحها وتعليمها للناس بالوعظ والارشاد . فالقسيس قدوة لغيره ، ومثل حى لفصيلة ، ولهذا تطلبوا من رجال الدين أن يعيشوا مميصة خالصة فى الأديرة ، وأن يتزكوا بزي خاص ، لتتطبع فيهم السحايا المطلوبة على أشد ما تكون . فانتشرت الأديرة فى أنطاكية ورأس العين والزها وحران وغيرها من مدن الشام وفلسطين ومصر ، وانقطع الرهبان الى العلم والعبادة ، فدرسوا الفلسفة اليونانية لئلا يرد عليها ، وترجموا كتب أرسطو وأفلاطون والفيثاغوريين وغيرهم الى السريانية .

ومن أشهر المترجمين الذين نقلوا الفلسفة من اليونانية الى السريانية يروبيوس ، وهو فليس حاش بأنطاكية فى القرن الخامس الميلادى ، وشرح كتب أرسطو المنطقية ، ومنهم سرحيس الرأس عيني كان راهبا وطبيبيا ، فصل علم الاسكندرية وترجم الاهليات والأخلاق والتصوف والطب والطبيعة والفلسفة ، ومنهم يعقوب الزهاوى المتوفى سنة ٣٧٠ م الذى ترجم الاهليات . ولما انتصرت المسيحية فى صراعها العنيف مع الوثنية ، وأصبحت الديانة الرسمية للدولة الرومانية ، كان العهد قد تمدد بينها وبين العصر الأول للمسيح ، واحتلقت النصارى فيما بينهم على أصول العقائد ، واتقسموا فرقا ، وتشيعوا نحلا ، حتى أمر الامبراطور قسطنطين بمقد بمجمع نيقية عام ٣٢٥ م فأصدر المجتمعون قرارا أعلنوا فيه ألوهية المسيح ، وأنه من جوهر الله ، وأنه قديم بقدمه . ثم تقرر فى المجمع القسطنطينى الأول عام ٣٨١ م أن روح القدس ثلاثة أقانيم وثلاثة وجوه وثلاثة خواص وحدانية فى تثليث ، وتثليث فى وحدانية .

ثم اختلفوا الى ثلاث فرق كبيرة : النسطورية ، والمكانية ، واليعقوبية .
الנסطورية نسبة الى نسطور بطريرك القسطنطينية الذى ذهب الى أن يسوع المسيح

لم يكن إلها بل هو إنسان مملوء من البركة والنعمة ، ففصل بذلك في المسيح وهو على الأرض بين الطبيعتين الساسوتية واللاهوتية ، ولم ننجب هذه المقالة بطارقة روما والإسكندرية ، وهر نطور الى الشرق ، وشاعت النسطورية في نصيبين والموصل والفرات والجزيرة . وأصبحت الملكية هي المذهب الرسمي للدولة بعد أن تقرر في مجمع خليكدونية ٤٥١ أن المسيح فيه طبيعتان لا طبيعة واحدة ، الثقتنا في المسيح ، وهما اللاهوت والانسوت ، وقالوا إن مريم العذراء ولدت إلها ربنا يسوع المسيح الذي هو مع أبيه في الطبيعة الإلهية ، ومع الناس في الطبيعة الانسانية .

أما المذهب البعقوني وعليه مسيحيو مصر والحبشة والأرمن والسرمان الارثوذكس ، فانهم يوحّدون بين الطبيعتين ولا يفصلون بينهما ويمتقدون أن « الله ذات واحدة مثلثة الأقانيم أقنوم الآب ، وأقنوم الابن ، وأقنوم الروح القدس . وأن أقنوم الابن تجسد من الروح القدس ومن مريم العذراء فصار هذا الجسد معه واحدا وحدة ذاتية جوهرية متزعة من الاختلاط والامتزاج والاستعالة ريثمة من الانفصال . وبهذا الاتحاد صار الابن المتجسد طبيعة واحدة من طبيعتين ومشيئة واحدة » .

وقد بلغ التعصب بأهل هذه المذاهب مبلغا عظيما وصل حد التعذيب والايذاء . وقد لقي اليمانية في مصر اضطهادا شديدا من الملكانيين أصحاب مذهب القسطنطينية مما دعا الأقباط في مصر إلى الترحيب بالعرب تخلصا من الاضطهاد وطلبا للحرية في العقيدة .

هذا ما كان من شأن التيارات الفكرية التي ذاعت في آسيا الصغرى والشام والعراق وفلسطين ومصر .

أما ديانة الفرس القديمة فهي الزنوية ، أنبتوا أصليين اثنين مديريين قديمين يقسمان الخير والشر والنفع والضر والصالح والفساد في العالم يسمون أحدهما النور والثاني الظلمة .

فهم يحملون العالم إلهمين ، إله الخير وإله الشر .

ثم اختلفت المجوس إلى مذاهب تدور حول الأصل في امتزاج الخير بالشر ، والصراع بينهما ، وكيف ينتصر الخير ، فعملوا الامتزاج مبدأ ، والغلاص مبادا .

وزعم بعضهم أن الأصليين قديمان أزليان ، وزعم البعض الآخر أن النور هو الأزلي والظلمة محدثة ، واختلفوا في سبب حدوثها ، ثم ظهرت المانوية وهم أصحاب ماني بن طاك الذي اتخذ دينا وسطا بين الجوسية والنصرانية ، وزعم أن العالم مركب من أصليين قديمين نور وظلمة ، وقال بمض المانوية إن النور والظلمة امتزجا بالخلط والاتفاق لا بالقصد والاختيار .

ثم ظهرت المزدكية نسبة إلى مزدك في عصر كسرى أنو شروان الذي أمر بقتله لأنه أحل

النساء وأباح الأموال وجعل الناس شركة فيها كاشفتم بهم في الماء والنار والكلام ، لأنها السبب فيها يقع بين الناس من نقض ومخالفة وقتال .

وانقشر القول بالصائبة وهم عبدة الكواكب في شمال العراق . ومذهب هؤلاء في أول أمرهم أن للمسلم صانعاً فاعلراً حكماً مقدساً عن سمات الحدائق . والواجب علينا معرفة المعجز عن الوصول إلى جلاله وإنما يتقرب إليه بالمتوسطات المقربين لديه وهم الروحانيون المقدسون جوهرها وقملاً وحالة .

أما الجواهر فهم المقدسون عن المواد الجماعية ، وطروا على القديس والتسييح ، لا يمتصون الله ما أمرهم ، فنحن نتقرب إليهم ، وتوكل عليهم ، فهم ربنا وآلهتنا ووسائلنا وشمعاؤنا هند الله ، وهو رب الأرباب وإله الآلهة .

أما عن الفعل فقالوا ان الروحانيات هي الاسباب المتوسطون في الاختراع والابحاد ونصرف الأمور من حال إلى حال ، وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلى كمال . يستمدون القوة من الحضرة الإلهية القدسية ، وينبصرون الفيض على الموحودات السفلية ، فيها مديرات الكواكب السبع السيارة في أفلاكها ، وهي هيكلها .

ولكن روحاني هيكل ، واصل هيكل فلك . ونسبة الروحاني إلى ذلك الهيكل الذي احتضن به نسبة الروح إلى الجسد . فهو ربه ومدبره ، وكانوا يسمون الهيكل أرباباً .

ففعّل الروحانيات تحريك الهيكل والأفلاك على قدر مخصوص ليحصل من حركاتها انفعالات في الطوائع والعناصر ، فيحصل من ذلك تركيبات وانترجات في المركبات .

ثم قد تكون التأثيرات كلية صادرة عن روحاني كلي ، وقد تكون جزئية صادرة عن روحاني جزئي . فمع جنس المطر ملك ، ومع كل قلعة ملك .

فكانوا يتقربون إلى الهيكل كل تقرباً إلى الروحانيات ، ويسمبون إلى الروحانيات تقرباً إلى الباري تعالى لا اعتقاداً أن الهيكل أمداد الروحانيات .

ثم استخرجوا من عجائب الخيل المرتنة على عمل الكواكب ما كان يقضى منه العجب . وهذه الطلسمات المذكورة في الكتب والسر والكهانة والتنجيم والتعزيم والخبواتيم والصور كلها من علومهم .

يتقربون إلى الروحانيات بها كلها ، وهذه لها طلوع وأمر ، وظهور بالليل وخفاء بالنهار ، فتصير صوراً وتماثيل يصكفون عليها ، ويتوسلون بها إلى الهيكل كل فتقربهم إلى الروحانيات .

فأخذوا أصناماً أشخاصاً على مثال الهيكل السبعة ، كل شخص في مقابلة هيكل ؟

دكتور أحمد فوزي الهادي

المسلمون ومنهج البحث التاريخي

- ٢ -

ذكرنا في المقال السابق الميزات العامة لمنهج البحث التاريخي . وسببين في هذا المقال
مرحلة البحث التاريخي ، وهما التحليل والتركيب .

أما « التحليل » وهو مرحلة البحث الأول فيتكون من عمليتين أساسيتين : نقد الأصول
ونقد الوقائع .

نقد الأصول : وينبغي أن نفهم أن التاريخ ، وإن كان علما يبحث في الوقائع إلا أنه ليس
علم ملاحظة ، وذلك حين يتعلق بالوقائع وتفسيرها . يستطيع المؤرخ أن يكتب تاريخ حياته نفسه
أو أن يقص حوادث شهداها نفسه ، وهو في هذه الحالة يجمع وقائع هي نتيجة ملاحظات
شخصية ، ولكن هذه الملاحظات ليست مادة التاريخ . قد تكون مصدرا ولكنها مصدر
لا يمتطي الحقائق في ذاتها ، إنما يشير إلى أثرها في نفس كاتبها أو في نفس شاهد عيان . أما
التاريخ فيبدأ عند ما يجمع الباحث كل الأصول التي يمكن جمعها عن تاريخ «أمة» أو عن تاريخ
عهد من العهود . يفعل هذا بكل ما أوتي من مهارة في جمعها وهنا تختلف مادة البحث التاريخي
عن مادة البحث في العلوم الطبيعية ، إذ يستطيع عالم الطبيعة أن يبحث في علومه بطريق الملاحظة ،
وأن يضع ملاحظته أمام زملائه من العلماء . أي أن ملاحظته لمادته وملاحظة زملائه لها
« مباشرة » وهذا ما لا يعرفه أبدا عالم التاريخ . إذ أن ملاحظته تكون « غير مباشرة » إنما
يعرف فقط ما لحوادث التاريخ من أثر فيمن شهدوها .

وقد عرف المحدثون فكرة جمع الأصول معرفة تامة . ففي مقدمة ابن الصلاح الشهري زوري
عن أبي حاتم الرازي « إذا كتبت فقمش ، وإذا حدثت ففقمش » ص ٢١١

ففي هذه القاعدة الكلية تلخيص لقاعدة علماء المنهج التاريخي في فكرة الجمع . وفكرة
الجمع عند المحدثين لا تختص بجمع شيء من الأصول وترك أشياء ، بل لابد أن يمتد الجمع على
جميع المواد التي تحت يده . فجمع الحقائق ينبغي أن يقتناولها كلها لا بعضها . يقول ابن الصلاح :
« ليكتب وليسمع ما يقع اليه من كتاب أو جزء على التمام ولا ينتحب ، فقد قال ابن المبارك
ما انتخب على عالم قط إلا ندمت . وروينا عنه أنه قال : سيندم المنتحب في الحديث حيث
لا تنفعه الدامة » مقدمة ابن الصلاح ص ٢١٢ . وقد دعا وصوح فكرة جمع الأصول عند
المسلمين ، عالما لبنانيا مسيحيا هو الدكتور أسد رستم إلى القول بأنه « اعترافا بجهود المحدثين
وقضاهم على علم التاريخ ، رى من الواجب أن نسمى أولى خطوات المؤرخ المدقق المنتحب :

التقميش . فنقول : على المؤرخ قبل كل شيء أن يعنى بتقميش الأصول لأنه إذا ضاعت الأصول ضاع التاريخ معها . مصطلح التاريخ ص ٤

والدكتور أسد رستم هو أول من توصل الى تلك النظرات المقارنة بين مصطلح التاريخ ومصطلح الحديث .

إذا اتينا من جمع الأصول ، بدأ أهم عمل للباحث التاريخي وهو أن يبدأ في نقد الجهود الذين وصل عنهم الأصول ، أي أن ينقد مصادر التاريخ ، وهذا ما عبر عنه المحدثون بمعرفة صحة الحديث رواية ودراية ، أي أن يعود الى سلسلة الرواة أولاً فنطبق عليهم قواعد التعديل والتجريح المعروفة ، وهذا ما يعبر عنه بالنقد الخارجي للنص ، ثم نعود ثانية الى البحث في متن الحديث نفسه . وهذا ما يعبر عنه في المذهب التاريخي بالنقد الداخلي للنص . وقد وصل المسلمون في كل هذه الأبحاث الى ما لم يصل اليه العالم الاوربي إلا بعد قرون .

أما المصادر التاريخية التي يستمد منها الباحث التاريخي مادته والتي يقوم بنقدها فهي :
(١) المؤلفات التاريخية والمؤلفات غير التاريخية ، أما الأولى فملومة فهي الانسان والتاريخ والأخبار والمذكرات . أما الثانية فهي مصادر غير تاريخية ، ولكن يستطيع الباحث ان يستخدمها لما قد تتضمنه أحياناً من بعض الاخبار التاريخية ، أو لأنها قد تعرض لنا الحياة الفكرية والثقافية والاقتصادية والدينية لشعب من الشعوب ، وهذه النواحي جميعها تساعد على فهم التاريخ .

(ب) الوثائق ، وهي أيضاً تتضمن الوثائق التاريخية ولكنها تشمل أيضاً بعض الوثائق الخاصة بالحياة العامة أو الخاصة

(ج) الآثار ، أي المباني التي تؤدي حمل التاريخ وتقدم لنا مادة خصبة . وهي أيضاً على نوعين آثار تاريخية ، وآثار غير تاريخية ، الأولى أنشئت لحفظ ذكرى حادثة أو رجل خاص ، بينما الثانية أنشئت للمنفعة الخاصة .

وبحث تلك الأصول ينبغي أن يتحقق على أن يكون لدى الانسان بعض العلوم المساعدة التي تعينه على فهم كثير من حقائق هذه الأصول . وقد كتب الدكتور حسن عثمان في كتابه منهج البحث التاريخي فصلاً فيها عن تلك العلوم المساعدة (١٢ - ٣٥) . أما المسلمون فقد سمو تلك العلوم المساعدة في التفسير بالعلوم الموصلة . وهي العلوم التي توصل الى تفسير كتاب الله ، كعلم اللغة ، والنحو والتصرف والبيان والبديع والقراءات . . . الخ . وبهذا يرى علماء التفسير قد سبقوا علماء التاريخ الى التوصل الى فكرة العلوم المساعدة أو الموصلة . ونرى هذا أيضاً في الفقه وفي الأصول ، واشترط ما يكون للفقيه أو للأصولي من علوم وأدوات قبل أن يبدأ في عمله أو في دراسته .

وبقوم نقد الأصول على مسألتين :

(أ) إثبات صحة الوثيقة .

(ب) تحديد قيمتها .

(أ) أما مسألة إثبات الوثيقة فتتمى معرفة التاريخ التي تعود إليه الوثيقة ومعرفة صاحبها ، وهل المقصود بها الطعن أم أنها حقيقة صدرت في العصر المين الذي تتكلم عنه ، وعن الشخص أو الأشخاص الذين يذكر فيها أنهم هم الذين تركوها . وعلى هذه المسألة ليست من الصعوبة عكاس ، وخاصة أن العلوم المساعدة تقدم للانسان الأدلة على صحة الوثائق وتحديداتها وتفسيرها .

(ب) أما مسألة تحديد قيمة الوثيقة ، فن الصعوبة بمكان مواجهتها بدون أن ننقد الوقائع التي تتضمنها . إننا قد وصل الى إثبات صحة الوثيقة ولكن تبقى الوثيقة نفسها قيمتها ، ما الذي يضمن لنا صحة الحوادث التي يرويها صاحبها أو أصحابها ، هل شاهدتها بنفسه ، فإذا كان قد شاهدتها بنفسه فهل كان محابدا في ذكرها ، أم أن اعتبارات أخرى كانت على عليه ما يكتب ؟ وإذا لم يكن شاهدتها بنفسه فما هي المصادر التي استند منها ما كتب ؟

وقد ذكر علماء التاريخ أنه لا توجد قاعدة محددة يمكن تطبيقها في البحوث التاريخية عن قيمة شهود الميان الذين رووا لنا كثيرا من أخبار التاريخ .

أما المسلمون فقد تفادى محدثوهم هذا القول بما وضعه علماءهم من قواعد عامة لتعديل وتحرير الرجال . كما أنهم تفادوا أيضا التحريف في النصوص والديس فيها وإضافة بعض الألفاظ وإسقاط البعض عما وضعوه من إزامات عن تحرى الرواية والحيء باللفظ . وقد كتب القاضي عياض في سألته علم المصطلح عن تحرى الرواية والحيء باللفظ . وقد كتب القاضي عياض في رسالته علم المصطلح عن تحرى الرواية والحيء باللفظ فصلا فيما ذكر فيه ما يأتي « من لم يهر في العلوم ، ولا تقدم في معرفة تقديم الالفاظ وترتيب الجمل وفهم المعاني أن لا يكتب ولا يروي ولا يحكى حديثا إلا على اللفظ الذي سمعه ، وأنه حرام عليه التغيير بغير لفظه المسموع ، إذ جميع ما يفعله من ذلك تحكم الجهالة ، وتصرف على غير حقيقته في أصول الشريعة والنبي صلى الله عليه وسلم حض على ذلك وأمر بإيراد ما سمع منه كما سمع . ثم اختلف السلف وأرباب الحديث والفقه والأصول ، هل يسوغ ذلك لأهل العلم فيجدوا على المعنى ، أو لا يباح لهم ذلك ؟ فأجازوه جمهورهم إذا كان ذلك من مشتغل بالعلم . . . ومنعه آخرون ، وشددوا فيه ولم يجيزوا في ذلك لأحد . . . ولا يخالف أحد في هذا ، فإن الأولى والمستحب المحيى بنفس اللفظ ما استطع » .

وهذه الرسالة نضارع ، كما يقول الدكتور أسد رستم ، أحسن ما كتبه علماء المناهج التاريخية في أوروپه بعد كتابتها بقرون طوال .

وقد كتب القاضى عياض فى رسالته الآتفة الذكر فى باب إصلاح الخطأ وتقويم اللحن :
 « كان الذى استمر عليه أغلب الأشياخ نقل الرواية كما وصلت إليهم ومحموها ، لا يغيرونها من كتبهم » .

تلك هى الخطوة الأولى فى منهج التحليل وهى نقد الأصول . وقد وصل فيها علماء المسلمين الى أوج الفكر من وضع المنهج . وسنرى فى المقال الآتى موقفهم ، فى الخطوة الثانية من مرحلة التحليل ، ومن الجزء الثانى من المنهج التاريخى وهو مرحلة التركيب .

على سامى الفشار
 مدرس بكلية الآداب

مداراة أهل الشر

قال النبى صلى الله عليه وسلم : شر الناس من اتقاء الناس لشره .
 وقال أبو الدرداء . إنا لسكشر فى وجوه قوم وإن قلوبنا لتلصقهم .
 وسئل شبيب بن شبة عن خالد بن صفوان فقال . ليس له صديق فى السر ، ولا عدو فى العلانية .

وقال الأحنف بن قيس . رب رحل لا تغيب فوائده وإن غاب ، وآخر لا يسلم منه جليسه وإن احتس .
 وقال المنبى :

لى صديق يرى حقوقى عليه	ناقضات وحقه الدهر فرضا
لو قطعت البلاد طولا اليه	ثم من بعد طولها صرت عرضا
لأرى ما فعلت غير كثير	واشتهى أن يزيد فى الأرض أرضا

وقال دعبل الخزاعى فى مثل هؤلاء :

استقيم لهم إن ظفرت بهم وامزج لهم من لسانك المسلا
 نقول : إن مداراة أهل الشر لابد منها ، ولكن الى الحد الذى لا يفتى بصاحبه الى الخديعة وتأييد الباطل .

القلب في العربية

— ٥ —

القلب في الحكم الاعرابي :

٢ — يقع ذلك في باب كان إذا كان الجراء ان معرفة ونكرة ، فان الواجب جعل المعرفة الاسم والنكرة الخبر ، إذ كان المعرفة هو الخلق فان يسند اليه ويحكم عليه ، والنكرة حقها أن تكون حكما يستفاد . وقد يأتي في الشعر أن يكون النكرة الاسم والمعرفة الخبر ، ولا يغير ذلك من الحقيقة أن النكرة وإن رفعت اسما هي المفادة والصفة ، والمعرفة وإن نصبت هي المحكوم عليه والموصوف . قال سيويه (١) « وقد يجوز (يريد جعل المعرفة خبرا والنكرة اسما) في الشعر وفي ضعف من الكلام ، حملهم على ذلك أنه فعل بمنزلة ضرب ، وأنه قد يعلم إذا ذكرت زيدا وجعلته حرا أنه صاحب الصفة على ضعف من الكلام » . يريد أنك لو قلت كان قائم زيدا فإنه لا يشتبه أن زيدا وإن نصب هو صاحب القيام . ومن هذا الضرب قول حسان بن ثابت :

كان سبيته من بيت رأس يكون مزاجها غسل وماء
على أنيابها أو طعم غض من التفاح هضره اجتناه

(السبيته : الحمر نسباً أي تشتري لتشرب ، وبيت رأس اسم لقريتين في كل واحدة منهما كروم كثيرة ، ينسب اليهما الحمر ، إحداهما بالبيت المقدس والأخرى من نواحي حلب . وهضره : أماله وحذبه . يصف طيب ريقها فكأنما هو خمر أو فيه طعم الغض من التفاح) . فقد جعل مزاجها وهو معرفة خبرا ، وغسل وماء السكرتان اسما .

وذكر السيرافي مما سهل ذلك أن الغسل والماء مكوران هما الغسل والماء معروفين لأنها نومان متشابهة الأجزاء القليل والكثير منها سواء ؛ ألا ترى أن جرعة ماء وأقل منها يقال لها ماء ، ويقال لتبيل والبحر ماء ؟ أو أف الصمير الذي في مزاجها يعود إلى سبيته وهي نكرة كما ترى ، والتوجيه الأول ردها معرفتين والثاني ردها بكرتين . قال السيرافي : « وكان المازني ينشد : يكون مزاجها غسلا وماء ، فيحمل ماء على المعنى ، وذلك أن ما مارج الشيء فقد مازجه الشيء ، فكأنه قال : ومازجها ماء » . وروى يكون مزاجها غسل وماء على أن اسم يكون ضمير الشأن .

ومن ذلك قول ثروان بن فزارة العامري ، أو خدش بن زهير ، على ما في كتاب (٢) سيده :

(١) الكتاب ج ١ ص ٢٢ وما بعدها (٢) ح ١ ص ٢٣

فأنك لا يضرك بمد حول أظني كان أمك أم حمار
 فقد لحق الأسافل بالأعلى وماج القوم واختلط النجار
 وحاد العبد مثل أبي قبيس وسبق مع المملجة العشار

يذكر تفسير الزمان واختلاط الشرفاء والوضعاء ، وضياح مآثر البيوتات العالية والنسب الرفيع ، و«يصف» (١) إضراب الناس عن التشرف بالأنساب ، وتقارب ما شرف منها وما وُضع ، و«ضرب» (٢) المثل بالطغي والحار وجعلهما أميين وهما ذكران لأنه مثل لا حقيقة له ، وقصد قصد الجنسين . والطغي مثل المتحد الشريف ، والحار مثل الأصل الخسيس . وأبو قبيس هو النعمان بن المنذر ، وهو في الأصل أبو قابوس فغثيره في الشعر إلى ما ترى ، وقابوس مصرّب كالووس . كانوا يتسمون بأسماء الفرس من كان منهم له سبب بهم ، وفيه يقول النابغة :

أنبت أن أبا قابوس أوعدني ولا قرار على زار من الأسد

وقوله : ما ج القوم أي غزروا واتسع حتى صار كالبحر ذي الأمواج ، والنجار : الأصل . والمملجة يريد بها من النوق الرديء ، وأصل المملج ما ليس بحض النسب ، والعشار جمع العُشراء وهي من النوق التي مضى لحملها عشرة أشهر . «وأحسن» (٣) ما تكون الابل وأنفسها عند أهلها إذا كانت عشاراً .

فقوله : أظني كان أمك أم حمار فيه القلب في الحكم ، فإن اسم كان ضمير يمود على ظني وهو نكرة ، وهذا الضمير وإن كان معرفة في حكم جمهور النحاة فإن مدلوله نكرة ، فكان وجه الكلام أن يكون أمك هو الاسم ، وظني على هذا مبتدأ خبره الجملة بمده . وجوز أن يكون ظني اسم كان مضرة دل عليها كان المدكوة ، وأمك خبر كان المضمر . وسهل ذلك أن الاستفهام يطلب الفعل ، وعليه فلا خفاء في كون البيت من باب القلب .

٣ — إذا قلت : كسي مجد حبة ، فإن مجدا هو النائب عن الفاعل . وأجاز بعضهم أن يقال كسي مجد حبة على اعتقاد القلب «فهو» (٤) من إعطاء المرفوع إعراب المنصوب وعكسه عند أمن إقبس كقولهم خرق الثوب المسار وكسر الزجاج الحمر ، وهو من ملح كلامهم .
 هذا وأختم هذا البحث بثلاث قصص تتعلق بالقلب :

فمن (٥) الكسائي قال : فرغ أعرابي من الأسد ، فجعل يلوذ (أي يتحصن وينوق) المملكة (والأسد من وراء عوسجة (هي شعرة كثيرة الشوك) ، وجعل الأعرابي لهدهته يقول : يمسحني بالحنونة . يبعثني لا أحسبه . يريد بختيلتي بالعوسجة ، يحسبني لا أبصره . (يقال ختل السبع الصيد : تخفى له) . فأنت ترى كيف قلب وحافظ على زنة الكلمة الأصلية .

(١) من السبائك . (٢) من الألف . (٣) من السد في عفر . (٤) من التعرّج في مبحث النائب عن الفاعل . (٥) أخبار النحويين لسيرافي ص ٥١ وأظهر القسافي في عرج .

ومن طريف القلب قصة الحسين (١) بن عبد الله الجوهري التاجر صاحب الأموال والجوهر، كان مجدودا في التجارة ذا حظ عظيم في الدنيا، وكان فيه سلامة بالطن. زل مرة مع الوزير الخافقي في المركب. ويده بطيخة كافور. فأراد أن يصبق في دجلة ويعطى الوزير البطيخة، فصبق في وجه الوزير وألقى البطيخة في دجلة، فارتاع الوزير وقال له: ويحك! ما هذا؟ فأخذ يعتذر للوزير، ويقول: أردت أن أصبق في وجهك وألقى البطيخة في الماء فقلطت. فقال: كذا فعلت يا جاهل! فقاط في الفعل وأخطأ في الاعتذار!

وبما وقع من القلب في الكتابة أن (٢) عبد العزيز بن مروان حين ولايته على مصر كتب له مصحف وجود فيه ثمانية، وحمل لمن وجد فيه خطأ مكافأة جلية، فأتى رجل من قراء الكوفة فقرأه تهجيا، ثم جاء إلى عبد العزيز فقال: إني وجدت في المصحف حرفا خطأ. فقال: مصحفى؟ قال: نعم. فنظر فإذا فيه: إن هذا أخى له تسع وتسعون نسجة فإذا هي مكتوبة: بحجة قد قدمت الجيم قبل العين. فأمر بالمصحف فأصلح ما كان فيه وأبدلت الورقة ثم أمره بما جعله من الجزاء.

محمد علي النجار

المدرس في كلية اللغة العربية

ورذيلة الحسد

قال الحسن البصري: أصول الشر وفروعه ستة، فالأصول الثلاثة: الحسد والحرم وحب الدنيا؛ والفروع كذلك: حب الرياسة وحب الثناء وحب الفخر.

وقال أيضا: يحسد أحدهم أخاه حتى يقع في سريره، وما يعرف علانيته؛ ويلومه على ما لا يلمه منه؛ ويتملم منه في الصداقة ما يعمره به إذا كانت العداوة؛ والله ما أرى هذا مسلمًا. وقال بعض الحكماء: ما أحمق للإيمان، ولا أهنك للاستمرار من الحسد. وذلك أن الحاسد معاند لحكم الله، باغ على عباده، مات على ربه، يعتد نعم الله نقما، ومزهد غيرا، وعدل فضاه حيماء للناس حال وله حال، ليس بهدأ ليله، ولا ينام جشعا، ولا ينعم عيشا؛ يحتقر لنعم الله عليه، متسخط ما حرت به أقداره، ولا يبرد غليله، ولا تؤمن غوائله، إن سالمته وترك، وإن واصلته قطنك، وإن صرته سبقتك.

وذكر حاسد عند بعض الحكماء فقال: يا عجبا لرجل أسلكه الشيطان مهاوى الضلالة، وأورده قعر الهلكة، فصار لنعم الله تعالى بالمرصاد، إن أألفها من أحب من عباده، أشعر قلبه الأسف على ما لم يقدر له، وأغارده الكلف بما لم يكن ليناله.

(١) الهجوم الزاهرة ج ٣/ ٢١٨ (٢) الفرزى في الكلام على جامع القسطاط.

العلامة أبو الكلام آزاد

رئيس المؤتمر الهندي الوطني

العلامة أبو الكلام آزاد من نسل الشيخ جمال الدين ، أحد العلماء الاعلام ، والفقهاء المتكئين في علوم الدين . وكان موطنه في بخارا ولكن اجتده الى الهند ما كان في بلاط الامبراطور « أكبر » من روح علمية دينية ، وحركة ذهنية

وقد عرف الامبراطور المغولي في الشيخ جمال الدين كمال الخلق ، وزاهة الطوية ، فقربه اليه . ولما أعد فقهاء الامبراطور أكبر - تهريض منه - قرارا عاما ليطعنوه في الناس ، فغواه أن الامبراطور قد أسس ديناً جديداً سماه « دين الله » ورفض الشيخ جمال الدين أن يوقع على هذا القرار وعارضه بالرغم من تقرب الامبراطور إياه .

أما والد العلامة أبي الكلام فاسمه كمال الدين . والمترجم له يرجع في نسبه من ناحيتي أبيه وأمه ، الى أجداد عرفوا بالعلم والتقوى . وتنسب أمه الى أسرة شريفة في مدينة الرسول صلى الله عليه وسلم .

ومن نسل جمال الدين - الجدد الأكبر للمترجم له - فقهاء أتقياء هاجروا من الهند الى الحجاز وهذا ما حدث لوالده - الشيخ كمال الدين - فانه اضطر الى أن يغادر الهند بعد ثورة سنة ١٨٥٧ ، فاجأ الى الحجاز حيث أقام هناك عدداً من السنين .

وكان أن خشي السلطان عبد الحميد من نموذ الشيخ كمال الدين في الحجاز فأرسل اليه دعوة ليقم في ضيافته بالاسكندرية ، فلبى الشيخ الدعوة ، وظل هناك ثلاث سنوات بالقرب من الخليفة . ولما تناهت عليه الدعوات من أتباعه في الهند سافر من الحجاز الى كلكتا ، فأكب على تدريس العلم والارشاد ، وكانت له مؤلفات في علوم الدين طبع بعضها في مصر ، ولا تزال تطالع في الهند من بين كتب التوحيد القيمة الممتدة .

أما المترجم له فاسمه الأصلي محي الدين أحمد ، وكان والده يطلق عليه لقب « فيروز بخش » أي الحظ السعيد ، وقد ولد في مكة في سبتمبر سنة ١٨٨٨ ، وأمضى طفولته في مقر ولادته ، وترعرع في المدينة حيث كان منزل والده مركزاً عظيماً للعلم والتفقه ، وقد تلقى دروسه الأولى على يد والده وتمت إشرافه ، ثم ذهب بعد ذلك الى الأزهر الشريف حيث أتم دراسته ، ومن الغريب أنه لنباهته أحيى في التدريس وهو ابن أربع عشرة سنة . ولما رجع الى الهند

قام بوظيفة التعليم في إحدى مدارس كلكتا ، فلفت إليه الأنظار بمبكرته ونبوغه ، وكان دائماً متعطشاً للعلم يبحث عنه حيث يكون ، يقرأ الكتب ، ويسمع المحاضرات ، ويناقش ويجادل . ولا غرابة في ذلك فقد ورث ذلك عن أبيه ، وكان لنشاطه هذا أثره في أن جمع حوله قلوب كثير من المعجبين به ، الذين يعترفون باستمداده القزامة .

وبالرغم من أنه ولد في أسرة معروفة بحفاظتها الدينية الشديدة ، وبميلها إلى اتخاذ منهج النقل في الشؤون الدينية ، نجهده ذا شخصية مخالفة ؛ فهو عقل منطقي قبل كل شيء . وهو لا يتخضع إلا لحجة التعمير السليم . وهذا مادعاؤه لأن ينظر بعين النقد إلى كل شيء في الحياة ؛ من تقاليد إلى قيم خلت ، إلى عادات إلى أحكام دينية . يظهر هذا فيما كتبه ، وهو في سن الثلاثين ، حينما كان معتقلاً لجهة سياسية . فقد ألف كتاب « التذكرة » وبحث فيه أصول العقائد ، واحتج على قبول الأحكام من غير تحكيم العقل . وكان يتهجى نهج الإمام الغزالي في فهمه لأحكام الدين وإعماله العقل . وهو يقول في كتابه : إنه بعد أن قبل بطريق التقليد والابحار ما تعلمه في شبابه لم يجد بداً من أن يرجع إليه مرة أخرى ، فيختبره ويژه بميزان المنطق ، لا ، بل إنه مال إلى المحذور والريغ فترة من حياته ، ثم لم يلبث أن عاد إلى هدى الإسلام بعد أن لمس بعقله ومنطقه عمق التعاليم الإسلامية ، ومثابة الأسس التي بنيت عليها أحكامه .

وإذا كان أبو الكلام من المبكرية على ما وصفنا فلا غرابة إذا ذكرنا أنه أصدر - ولم يتجاوز بعد الخامسة عشرة من العمر - مجلة أدبية شهرية ، سماها « لسان الصدق » ؛ تلك المجلة التي وجدت من طبقة المثقفين المسلمين رواجاً ونشجماً ، ولا سيما من الشاعر الهندي العظيم حالی الذي أشاد بذكر المجلة من غير أن تكون له معرفة بأبي الكلام .

وحدث أن قابل في سنة ١٩٠٤ الشاعر حالی صاحبنا أبا الكلام وتعرف به ، ولكنه لم يكن يصدق أن أبا الكلام هذا - وكان في السادسة عشرة من عمره - هو رئيس تحرير « لسان الصدق » . ومنذ ذلك الحين توطدت الصداقة بينهما ، وظل الشاعر طول حياته صديقاً معجماً بالمرجّم له .

ومن الحوادث البارزة في تاريخ أبي الكلام أنه راسل - وهو في الرابعة عشرة - الصحابة الرحالة الهندي شبلي ، مؤسس جمعية الأبحاث التاريخية . وكانت تصدر في لاهور مجلة اسمها « المخزن » ، وقد ساءم أبو الكلام فيها بنشر مقالات طيبة . واتفق في سنة ١٩٠٤ أن قابل شبلي أبا الكلام في بومباي فأظهر الأول إعجابه العظيم بالمقالات التي تنشر في مجلة المخزن بأعضاء « أبي الكلام » ظاناً أن الكاتب هو والد المتحدث إليه . وما كان أشد دهشته حين علم أن صاحب هذه المقالات هو الشاب أبو الكلام الذي يحدته . وكان نواب محسن الملك السكرتير السابق لجامعة عليكره الإسلامية بالهند ، يصف أبا الكلام بأنه صغير السن كبير العقل .

أما نشاطه السياسي فيبدأ من سنة ١٩١٢ عندما أخذ يعرض أفكاره السليمة الناضجة بنشرها في مجلة «الهلل» الهندية. وكانت أول مجلة من نوعها في عالم السياسة بالهند. وكانت تضارع في موضوعها وأسلوبها المجلات الأوروبية. ولم تتميز كتابات أبي الكلام بسمو الفكرة وصوابها لغو، ولكن امتازت أيضا بأسلوب خاص يذيع في اللغة الأوروبية، وكان أبو الكلام يعتقد أن أفكار المسلمين قد وصلت من الركود إلى مرحلة تحتاج فيها إلى ثورة ذهنية. وقد اتخذ من مجلة «الهلل» وسيلة لإشغال نار هذه الثورة؛ فكان في كتاباته يتناول ناحيتين هامتين: الناحية السياسية في بلاده، والناحية الدينية في العالم الإسلامي. وقد وجدت كتاباته من المتعلمين عقولا متعطشة للتجديد. وفهم روح الإسلام بمعناه الصحيح، عقولا تريد أن تتخلص من المخرافات والمعادن الغريبة التي لصقت بالدين. وكان السير أبو الكلام يملك هذا مؤسسا لمدرسة تفكيرية جديدة في الهند، مدرسة مبدؤها النقد المنطقي والمبادئ الدينية السليمة، وقد كان أثره في شبان الهند المتعلمين شبيها بأثر الفاعر العظيم إقبال من حيث توجيه الشبان إلى التفكير الجدي في المشكلات الحيوية التي تواجههم.

كانت مدرسة التفكير السائدة بين مسلمي الهند قبل ظهور مجلة الهلال هي مدرسة عليكرة الثقافية، فكان ينظر إلى رجال هذه المدرسة باعتبارهم قادة في التفكير والعمل. وحكاية ظهور هذه الجماعة التي تمثل مدرسة عليكرة التفكيرية أن السير سيد أحمد خان بعد أن حضر اجتماعات الكونغرس مرة واحدة تركه وانصرف إلى تأسيس معهد علمي. وكان غرضه من ذلك أن يقدم إلى المسلمين نوما من التربية الدينية الإسلامية، بعيدا عن شوائب السياسة. وفي سنة ١٩٠٦ أسست الرابطة الإسلامية Muslim League، لتكون الهيئة المعبرة عن آراء المسلمين وأهدافهم السياسية. وكذلك كانت سياسة مجلة «الرفيق» الأسبوعية Comrade التي أصدرها السير محمد علي باقعة الإنجليزية في كلكتا سنة ١٩١١ لتدافع عن من مصالح المسلمين.

غير أن أبا الكلام جاء بنوع جديد من التفكير، وبمذهب جديد، وبسياسة جديدة لا يزال لها أشباح في الهند. (يتبع)

محمد ربي فانه

دكتور من جامعة اكسفورد

التعاون والاشتراكية

تكلمنا في البحث السابق عن التطور التاريخي لفكرة التعاون ومدى ما صادفناه من نجاح ، وألمنا بحظ النظام التعاوني من العناية والاهتمام في الشريعة الإسلامية السمحة . على أنه يجمل بنا ، وقد التزمنا متابعة البحث في هذا الموضوع ، أن نقارن بين كل من نظام التعاون والنظم الاشتراكية ، ونسقط أوجه الشبه والخلاف بينهما حتى تتكون لدى القارئ فكرة واضحة من نظامين يتصارعان على البقاء .

فالنظم الاشتراكية ترمي في مجموعها إلى إلغاء نظام الملكية ، وتقرير المساواة الفعلية بين الأفراد ، فلا ملكية في ظل النظام الاشتراكي إلا للدولة ، وبهذا يتلاشى نظام الطبقات ، وتنحطم الفوارق الاجتماعية بين الأفراد ، ويصبح الجميع أمام فرص متشابهة في وسائل الإنتاج . أما عن المساواة الفعلية فيقصد بها منح جميع الأفراد أجوراً تتفق مع مجهودهم ، بل هي تتماهى في مظاهرها الشيوعية وتعمل على تحقيق مبدأ (من كل بحسب قوته ، ولكل بحسب حاجته) أى للأفراد أن يبذلوا جهد ما يستطيعون في سبيل الإنتاج ولا يأخذوا إلا أجوراً تتبادل مع حاجتهم دون نظر إلى ما يبذلوه من أعمال . ومن هنا كانت النظم الاشتراكية ثورة على الرأسمالية ، فهي تذكى نار الحقد والصفية بين العمال والرأسماليين ، وتدهوم إلى ثورة جامعة تنتهى شطيم النظام الرأسمالي ، وتطبيق المبادئ الاشتراكية بين الأفراد .

يتبين مما سبق أن النظم الاشتراكية تتفق مع نظام التعاون في محاربة الملكية الشخصية ، فإذا كان النظام التعاوني لا يدعو صراحة إلى إلغاء نظام الملكية ، فإنه يجردها من أهم مظاهرها وهو الربح ، إذ أن النظام التعاوني لا يقوم بقصد الربح كالشركات التجارية ، وإنما يقوم لتحقيق منافع الأعضاء عن طريق الخدمات المتبادلة ، ثم إن النظام التعاوني من ناحية أخرى يقوم عن طريق المنافسة المشروعة بهدم الرأسمالية وإلغائها ، ففي الوقت الذي يصبح فيه جميع الأفراد أعضاء في الجمعيات التعاونية توحد الشركات الرأسمالية أبوابها عن آخر حمل لها .

هذا وتتفق الاشتراكية مع التعاون أيضاً من ناحية إصاف الطبقات الفقيرة وإلغاء التحكم بين الطبقات ، فجمعيات الاستهلاك التعاونية تحمي المستهلكين من تحكم التجار والمنتجين ، وجمعيات الإنتاج التعاونية تحمي العمال من تحكم الرأسماليين ، وجمعيات الائتمان

التعاونية تحمي المقترضين من تحكم المربين ، إلى غير ذلك من النواحي الاقتصادية المختلفة .
إلا أن الفروق بين النظم الاشتراكية والتعاونية تبدو بوضوح من نواح أخرى ، فالاشتراكية لا تنهم إلا بالعمل فقط ، دون بقية الطبقات ، بينما التعاون يقوم على تحقيق منافع الأفراد على اختلاف طبقاتهم دون تفرق .

وكذلك تتجه الاشتراكية في سبيل تحقيق مبادئها إلى إذكاء نار الثورة والفرد بين العمال واستعمال القوة في التغلب على أصحاب الأعمال ، وهدم النظام الرأسمالي ، بينما تتجه النظم التعاونية إلى الوئام والاتحاد بين الأفراد في سبيل تحقيق المصالح المتبادلة ، وفي ميدان المنافسة المشروعة تشق المؤسسات التعاونية طريقها في الحياة .

ومما يجدر ذكره في هذه المسألة أنه إذا كانت الاشتراكية نظاما اقتصاديا مبنيا على الفردية والنزاع والتعاون يضم إلى مواهبه الاقتصادية نواحي أخرى أخلاقية ، فهو يقوم على إذكاء روح التضامن والمحبة بين الأفراد ، والنضحية بالمصلحة الخاصة في سبيل المصلحة العامة . ف شعار التعاون (الفرد للجماعة ، والجماعة للفرد) .

يتضح من هذه المقارنة أن التعاون والاشتراكية ينفقان في محاربة الرأسمالية ، إلا أن الاشتراكية تسلك طريقا شائكا غير مشروع لتصل إلى غرضها ، بينما يسلك نظام التعاون طريقا مشروعا يتفق مع مبادئ العدالة والأخلاق . ولقد كان لذلك التباين في السبل أثره الملحوظ في حياة كلا النظامين ، فبينما نجد نظام التعاون يوتق سلم النجاح سريعاً ، وينتشر في شتى الدول ويبي مختلف الطبقات ، وتم فوائده ومزاياه الحياة في نواحيها المختلفة ، نجد النظم الاشتراكية ليس لها مكان في الحياة العملية ، فقد نشأت نظرية وظلت كذلك حتى اليوم فلم يسعها الحظ بالنسبة التطبيق الكامل حتى في روسيا نفسها ، حيث بدأت سنة ١٩١٧ في تطبيق بعض المبادئ الاشتراكية المحمفة ، وذلك عقب فشلها في تطبيق المذهب الشيوعي الكامل .

هذا ومما يجب ملاحظته أخيراً أن الدين الإسلامي الحنيف قد أحاط الحياة الاجتماعية بسياج من الأصول يحميها من خطر تسرب النظم المنطرفة إليها ، كالشيوعية والفوضوية والاشتراكية .

فهو إلى جانب تشجيعه النظام التعاوني والحض عليه ، قد وضع نظام الزكاة ، وهي حق مقرر في مال الفنى الفقير ، لاصدقة كما قد يفهم البعض ، مما يجعل الفقير يطيب نفسه ، ويقر عيناً ، فلا يحمل لئلى الغنى والحقد ، وهما الطريق إلى تسرب الأفكار المنطرفة إلى القموس .

وإننا إذ نختتم هذا الحديث نرجو مخلصين أن يوجه الله أولى الأمر إلى وضع تشريع يضع نظام الزكاة موضع التنفيذ ، فيقتلمون بذلك بذور الفقر والفاقة من البلاد ، وهي أساس الأمراض الويلة الفتاكة في حياة الجماعات .

أحمد محمود الصاوى

مدرس الاقتصاد السياسى بقسم تخصص القضاء
بكلية الشريعة

قدامة بن جعفر

ومدرسة النقد الأدبي

عرض وتحليل لكتابه « نقد الشعر »

— ٦ —

• — ابن سنان الخفاجي المتوفى سنة ٤٦٦ هـ

وقد وجدت له أكبر نصيب عثرت عليه من نقد قدامة ، فقد نقده في مواضع كثيرة من كتابه « سر المصاحبة » ومن نقده ما ذكره فيها يأتي :

في ص ٨٦ حكى لقدامة رأيين متضادين في شأن موضوع صناعة الكلام : الأول في كتاب نقد الشعر وهو أن المعاني هي موضوع هذه الصناعة ، والثاني في كتاب الخراج وهو أن الألفاظ هي موضوعها . ثم أخذ يدل على بطلان الأول وصحة الثاني .

وفي ص ٨٧ ذكر أنه وقف على كلام في هذه الصناعة لا يعلم صاحبه الآن قدامة أو غيره ؟ قال : « لأنني أنسيت الكتاب » وهذا الكلام يدل على أن الألفاظ موضوع كما قلنا إلا أنه (أي صاحب الكلام) يدعي أن الساطم من ألف لفظة رديئة فليس ذلك بصيب عليه الخ ما قال .

ويلوح لي أن قائل هذا الكلام هو قدامة في نقد الشعر ص ١٤ إلا أنه في المعاني لافي الألفاظ ، فهل يقال إن ابن سنان أنسى أيضاً أن الكلام الذي قرأه يدل على أن موضوع الصناعة المعاني لا الألفاظ ؟

وفي ص ٩٧ يأخذ على قدامة أنه خالف ما اتفقا على إنكاره من تكرور حروف الرنط بين الكلمات في كتاب الخراج حيث قال فيه : « فأما له منه أو منه عليه أو به له أو ما حرى محراء فقبجج » . وقد وقع فيما هي عنه فقال في نفس الكتاب بعد أوراق يسيرة : « وبلغني أن المأمون أمر صمرو بن مسمدة يوما أن يكتب لرجل له به عناية » قال ابن سنان : « فأنسى أبو العرج ما قدمه وسماها أنكره » . ويمحبنى منه قوله بعد ذلك : « ويجب أن يجعل هذا الزلل عذرا فيما قلنا أن تأتي به في هذا الكتاب (سر المصاحبة) من لفظة قد أنكرناها وأمرنا بحذفها » ، ففي هذه الكلمة إشادة بمكانة قدامة ، واعتذار حسن من ابن سنان .

ومن الطريف أن يقع ابن سنان بعد ورقات — كما وقع قدامة تماما — في نفس هذا الزلل فيقول ص ١٢٥ س ٨ « كما لا يحتاج لهم به » . وفي ص ١٨٣ قبل آخر سطر « ثم جاء المحدثون

فأصبح به منهم مسلم بن الوليد الأنصاري ، ، وسبحان من تنرد بالكمال وجل عن الخطأ والسيان .

وفي ص ١٥٩ يردد كلام الآمدي في المماثلة ويوافقه . وفي ص ٢٣٩ ينقد قدامة في اعتباره بيت ابن هرمة يصف كلباً :

تراه إذا ما أبصر الضيف مقبلاً يكلمه من حبه وهو أنعم

من المتناقض الذي فيه الجمع بين التقنية والملكة ، لانه حملة متكلم وأحرس في آن واحد ، قال : وهو غلط من أبي الفرج طريف ، لأن الأنعم ليس هو الآخرس بل الذي يتكلم بصحة ، واستدل بقوله تعالى : « لسان الذي يلحدون إليه أعجبى وهذا لسان عربى مبين » وإذا قيل فلان يتكلم وهو أنعم لم يكن متناقضاً .

وهذا سهو من ابن سنان كما هو سهو من قدامة ، فإن مراد ابن هرمة أنه يجمع بين المتناقضين في الظاهر وهو أمر عجيب وإن كان لم يرد بالكلام حقيقة بل قصد إلى حركات الكلب تحدث منه عند لقاء من يحب من عواء وهز ذيل وإظهار للسرور ، وتسمية هذا بالكلام ثم الجمع بينه وبين المجعة في الظاهر هو سر الجلال ومناط الأبداع في البيت . على أن البيت يروى بكاد إذا ما أبصر الخ وهو حينئذ واضح .

وفي ص ٢٣٩ ينقد قدامة في اعتبار وصف الخثر والحباب بالسواد والبياض في آن مستحيلاً في قول أبي نواس :

كأن بقايا ما عفا من حبابها تفارق شيب في سواد هذا

تردت به ثم اتقرى عن أدعها تقرى ليل من بياض سار

وتعبير قدامة بكلمة مستحيل هي محط النقد عند ابن سنان ، ولو قل محتماً لأصاب ، لأن المستحيل هو الذي لا يمكن وجوده ولا تصوره في الوجود ، والممتنع يمكن تصوره في الوجود وإن كان لا يوجد . وهذا نقد منطقي صرف . ولعل قدامة لم يقصد بالمستحيل المعنى المنطقي وأراد الممتنع .

وفي ص ٢٥٠ أخذ على قدامة مذهبه في المدح والمحاء بالجمال والدمامة الطيبين واستدل به بأنكار عبد الملك بن مروان على ابن قيس الرقيات قوله فيه :

يأتلق التاج فوق مفرقه على حين كأنه الذهب

بعد أن قل في مصعب بن الزبير :

إنما مصعب شهاب من الـهـ تجلت عن وجهه الظلماء

ويحكى أن الأمدى استنكر ذلك وقال : إن أبا الفرج خالف مذاهب الأمم كلها عربيا وعجميا لأن الوجه الجميل يزيد في الهيبة ويتمن به ، ثم يؤيد الأمدى ويقول : ولو لم يكن في ذلك إلا ما قد جبلت النفوس عليه من الميل إلى الوجوه الحسناء لكفى ، ثم يمدد الفضائل الخلقية ويأخذ على قدامة استنكاره المدح أو الهجاء بالمضائل والمذام الخلقية مع أن العقل والشجاعة والسكرم الخ كلها خلقية لادخل للإنسان فيها وقد جعلها قدامة من الأسس التي تعتبر في المدح . ويظهر أن قدامة إنما يقصد الصفات التي تتعلق بالشكل والتكوين الجسمي . على أننا أوفحننا نظريته في هذا الموضوع سابقا .

ومما تقدم نرى أن لابن سنان وجهة في بعض نقده . على أنه نقل كثيرا من آراء قدامة وسلبها له وأقرها . ومن يراجع كتابه (من ص ١٤٨ - ٢٠٦) يرى كثيرا من ذلك في مواطن متفرقة .

٦ - ضياء الدين بن الأثير المتوفى سنة ٦٣٧ هـ

صاحب المثل السائر ، وفي عصره كادت العلوم تستقر على قواعدها النهائية ، وقد جاء بعد أن هدأت نائرة النقد ووضعت المصطلحات العلمية والأدبية ، ولكنه أضى على نفسه حلة من القفر والاعتداد بالنفس والاعجاب بهذا الكتاب ، مما دعا ابن أبي الحديد إلى وضع كتاب « الفقه الدائر » لرد عليه ، ولم يكف ذلك الملاح الصنفي فألف كتابه « عصرة للتائر على المثل السائر » وبين أن حلة ابن الأثير على القدماء لا محل لها ، وأن إطراره محله هذا مما لا يليق بالعلماء . وقد عرض بالنقد لقدامة في مسألة المعاملة ولم يأت بمجديد بل كان صدى للأمدى في هذا . وقد خرج الكتاب من هذه المعامل الكثيرة للنقد والتحليل وهو أصلب المؤلفات في بابهِ عودا وأشدها مكمرا ، وما زال من أمهات كتب النقد التي انجبه إليها الأدباء والعلماء لأحباء النهضة الأدبية في العالمين العربي والإسلامي .

« يتبع »

عبد السلام أبو النجاة سرحانه
تخصص الأستاذية

ضرر المشاركة والمهاراة

دخل السائب بن صبيح على النبي صلى الله عليه وسلم فقال : « أتعرفني يا رسول الله ؟ قال النبي : وكيف لا أعرف شريكى فى الجاهلية الذى كان لا يشارى ولا يحارى » المشاركة الملاحة والمهاراة المجادلة .

وقال ابن المقفع : المشاركة والمهاراة يفسدان الصداقة القديمة ، ويحلان العقدة الوثيقة ، ويسرمان فيهما أنهما ذرمة إلى المناقصة والمغالبة .

وقال شاعر :

فاياك إياك المراء فانه الى السب دتله ولعصرم جالب

للتحقيق والبحث

وقع نظري على مقال للأستاذ الشيخ حسن حسين في الجزء الثاني من المجلد الخامس عشر في علوم القرآن ، وقد ذكر الأستاذ أن جميع العلوم مأخوذة من القرآن ، ودل على ذلك وذكر من الأدلة الحديث الآتي : « إذا بلغكم عن حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فخذوه وإلا مردوه » وقد نصفتم المدعين عسى أن أجد من نبه على درجة هذا الحديث فلم أجد رأيته أن أدلى بهذا التحقيق .

الحديث المذكور به الثقات من العلماء على أنه موضوع لا أصل له ، ذكر ذلك أستاذنا المرحوم الشيخ محمد علي سلامة في كتابه علوم القرآن الجزء الثاني في مبحث السنة ومزناها من الكتاب وأنها متممة له تخص مامه وتقيده مطلقه وتبين محله وتزيد عليه بعض الأحكام .

وقد رجعت الى كتاب « إرشاد المحول في علم الأصول » للعلامة الشوكاني في مبحث السنة ص ٢٩ فوجدت مانعه : « اعلم أنه قد اتفق من يمتد به من أهل العلم على أن السنة المطهرة مستقلة بشرع الأحكام وأنها كالقرآن في تحليل الحلال وتحريم الحرام ، وقد ثبت أنه قال : « ألا وإنني أوتيت القرآن ومثله معه » أي أوتيت القرآن وأوتيت مثله من السنة التي لم ينطق بها القرآن ، وذلك كتحریم لحوم الجر الأهلية ، وتحريم كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير ، وغير ذلك مما لم يأت به الخبر ، وأما ما روي من طريق ثومان في الأمر بعرض الأحاديث على القرآن ، فقال يحيى بن معين : « إنه موضوع وضعته الزنادقة » . وقال الشافعي « ما رواه أحد ممن ثبت حديثه في شيء صغير ولا كبير » . وقال ابن عبد البر في كتاب جامع العلم قال عبد الرحمن ابن مهدي : الزنادقة والخوارج وضعوا حديث « ما أتاكم مني فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله فآمنوا فافقه » وإن خالف فلم أقله » وقد عارض حديث العرض قوم فقال : وعرضنا هذا الحديث الموضوع على كتاب الله فخالفه لأننا وجدنا في كتاب الله « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » ووجدنا فيه : « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » ووجدنا فيه : « من يطع الرسول فقد أطاع الله » الى أن قال : والحاصل أن ثبوت حجية السنة المطهرة واستقلالها باشتراط الأحكام ضرورة دليية ، ولا يخالف في هذا إلا من لاحظ له في الإسلام ،

اتمى ما ذكره العلامة الشوكاني وإذا كان علماء أصول الحديث قالوا لا يجوز رواية الحديث الضعيف بصيغة الجزم فما بالك بالحديث الموضوع ؟ بل نصوا على أن رواية الحديث الموضوع من غير تنبيه على وضعه حرام ؟

محمد عبد أبو شهبه

تخصص الاستاذية — شعبة علوم القرآن والحديث

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية
تصدرها شبكة الأزهر

في كل شهر عربي
ماعداء شهرى ذى القعدة وذى الحجة

الجزء الثامن	شعبان سنة ١٣٦٣	المجلد الخامس عشر
--------------	----------------	-------------------

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد فوزى أبو خازن

الاشتراكات مهمة من	الوزارة
٢٠٠ ... داخل القطر	مبيلات الأزهر
١٠٠ ... لطلبة الجامعة الأزهرية خاصة	مبيلات : ٨٤٣٧٢
٣٠٠ ... خارج القطر	الرحائل تكونون باسم مدير المجلة

تتم الجزء الواحد ٢٠ ملبا داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٨٤)

فهرس

الجزء الثامن - المجلد الخامس عشر

الموضوع	الصفحة
الدروس الدينية - الدرس الأول ...	٣٦٩
السيرة المحمدية	٣٧٧
السنة - منهج النبي (صلم) في العبادة	٤٨١
خالد بن الوليد	٣٨٥
المدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية	٣٨٩
المرجة الأولى - الكفر والإيمان	٣٩٤
النحت في كلام العرب	٣٩٨
علوم القرآن	٤٠٣
عرس في بيت النبوة	٤٠٧
الاطوار الفنية	٤١١
تحقيقات أدبية - مالك بن الرب ...	٤١٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الدُّفُورُ الدِّينِيُّ

الدرس الأول

قال عز من قائل :

« إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا ، وَإِذَا حُكِمَ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ، إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ . إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا نَصِيرًا » ، يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ ، فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ، ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا . »

ليس في استطاعة البشر - مهما جهدوا - إحصاء ما في الإسلام من حسنات وما الطوى عليه من جمال ، ولا الإحاطة بمدى أسرار ذلك النور الذي أزله الله هدى ورحمة للناس .

ولئن ظن الناس اليوم إدراكها واستقصاؤها فسيبين العلماء على توالي القرون ومر السنين للناس من أسرارها الشيء بعد الشيء ، وسيكشف العلم وقواعد الاحتجاج عنها الشيء بعد الشيء ، وإذا ذلك يدركه العالم بهاء الإسلام وما أعدته من نظم سعدت باتباعها أولى الجماعات الإسلامية ، وهو كفيل بأسماء أحرارها كما سعدت أولادها ، وهو كفيل بأسماء البشر أجمع إلى أن يبلغ الكتاب أجله ، ويأذن الله بأن تبدل الأرض غير الأرض والسموات .

قرر الإسلام في العقائد ما هو الحق في ذاته وما شهدت عليه كتب الكون ، وطهر العقيدة بالله بالتوحيد الخالص في الألوهية والربوبية وإبعاد الوسطاء بين العبد وربه ، وكل الناس - متى خلصت له أحوالهم - أمام باب سواء .

وقرر من المبادئ ما هو مذكور ، وما هو رياضة للنفس ورياضة للجسم ، وما فيه نفع الجماعة الإنسانية ، وأشعر العباد بأنها ليست تكاليف غصب وإنما هي علاج لأمراض المجتمع إذا مرض ، ومكبسة للنعاة من الأمراض إذا صح ، يرشد إلى هذا قول الله عز وجل .

« ومن شكر فأنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن الله غني عن العالمين » ، وقوله عليه السلام :
 « من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه » .
 فالمعاند ليست إلا تقريرا لحق الثابت ، والمبادات ليست إلا علاجاً للبشر
 وقرر في نظام الجماعة مأسوى به بين الناس ، فليس في الاسلام أن تفصل أمة أمة ، ولا تضمر
 هنصرا ، وليس في الاسلام جماعة مختارة دون جماعة .

فما الحبس والنسب ، وما كرم المولود والموطن ، وما كثرة العشيرة وكثرة المال موازين
 للتفاضل بين الناس « يأبى الناس إلا خلقكم من ذكر وأنثى وجماعناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ،
 إن أكرمكم عند الله أتقاكم » ، إن الله عالم خير .

وعنه عليه السلام « الناس سواسية كأسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى » .
 بهذا أشعر الإنسان بمرته ، وفنح له أبواب الأمل ، ووصله بالعالم العلوي يعتمد منه القوة ،
 ويستمد منه النور ، ويصل مجده واجتهاده إلى ما هو مستعد له ، ويصل بالطاعة إلى مآزل
 المقربين والصديقين .

أما التنظيم الأخرى وراء هذا ، لم يوضح أنها نظم لبقاء النوع الإنساني سليما من الأمراض ،
 قريبا من السعادة ، بعيدا عن الصعائن والأحقاد ، بعيدا عن الفساد ليؤدي الإنسان ما هي له
 من الخلافة في الأرض التي أنشأ منها واستعمره فيها .

ومن الغير للناس أن يتدروا هذا ، وأن يتقبلوا النظام الاسلامي على أنه الدواء الذي يصفه
 الطبيب الحاذق الماهر المحب لقصاده وملاجه ، لا التكليف الذي لا يقبل إلا خوف العذاب
 ورجاء الثواب .

ونظام الاسلام إذا قبل على هذا الوجه ، وعلى أنه يحصل للثواب ومبعد للعقاب ، خفف
 على النفس وأجنته وأقللت عليه إقبال المريض على الدواء ، وحرصت على أن تؤديه كاملا ،
 وأن تراعى الأمانة فيه ، فلا تتطلب الحيل للإملاء ، ولا تعامله معاملة الرسوم المعروضة
 التي تؤدي كيفما اتفق .

وبما أناده الناس من الاسلام أصلا عظيمان ، عليهما تبني عزة الأمم والأفراد ، وبهما ينال
 كل 'مجد نعمة جده ، وكل حامل نعمة عمله ، ويصل كل ذي حق إلى حقه ، وبهما تسعد النفوس
 وتطمئن القلوب .

هذان الأصلان هما الالتزام بأداء الأمانة ، والالتزام بالعدل ، اللذان اشتملت عليهما هذه
 الآية الكريمة « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن
 تحكموا بالعدل » .

أفراد النوع الانساني بعضهم في حاجة الى بعض يتبادلون الاملاك والثروات ومنافع الاعمال ، ولا يستقيم امر المعاملات والمعاملات إلا إذا كانت الأمانة ملاكها وحاكمة عليها ، فادة ومقودين سادة وعبيدا ، رؤساء ومرءوسين ، خاصة وعامة .
ويطرأ الفساد على المجتمع بقدر ما تضعف الأمانة ويضعف سلطانها على النفوس ، وإذا فقدت اختل النظام وفسد أمر الجماعة ، وقد يؤدي ذلك الى القضاء .

ومن الطبيعي في النوع الانساني أن يحصل الاختلاف والتسارع عن عقيدة أو غير عقيدة ؛ فهو في حاجة الى حكومة تقوم رجال يلون الاعمال من حصد وحفظه ، يصربون على أيدي السفهاء ، ويحافظون على الآتس والأعراض والأموال ، ورجال يهدون الأمة ويصرون بها بمختلف ألوان الحياة ومختلف العلوم والفنون ، ورجال يقومون على حفظ الدين وبيانه للناس ، ورجال يضعون النظم الصالحة للأمة في المصور المختلفة ، ورجال يفصلون في الخصومات ، ورجال يجمعون الزكاة والمخارج ، ورجال ينفقون أموال الأمة في وحوه البر والخير ومرافق الحياة . كل هذه الاعمال في حاجة الى الأمانة وفي حاجة الى العدل .

فالأمانة والعدل دعامتان يقوم عليهما بناء المجتمع ، ولا تسد أمة من الأمم إلا بهما ، ولا تنال الكرامة إلا بهما ، وإذا فقدتا من أمة فقدت كل شيء وكانت كالجسم لا روح له ، وفترتها الأحداث ومهما الشقاء .

والأمانة اسم للشيء الذي تؤمن عليه مع الاطمئنان الى الوفاء وعدم الخوف ، يقال ائتمن فلانا عنه أمينا أو اتخذه أمينا . وكما تكون الأمانة بمقد قولى تكون بكل ما يدل على الايمان من قول أو عمل أو عرف أو قانون ، يدل على ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم : « إذا حدث الرجل بمحدث ثم التفت فهو أمانة » .

والمعترف بدين من الأديان تحمل أمانة ذلك الدين بمحرد الاعتراف به ، وكل شيء يؤديه مما يطلب ذلك الدين فهو أمانة أداها ، وكل شيء يتركه منه خالف الأمانة فيه ، والمقيم في قطر له قوانين لا تخالف قواعد الاسلام احتمل أمانة تلك القوانين ووجب عليه أداؤها ، وكل عضو في الجماعة الانسانية يعيش بينها ، وفي الوسط الذي يعيش فيه عرف ومادات لا تخالف شريعة الاسلام عليه أن يؤدي للجماعة ما تواضعت عليه ، ويعتبر ما تواضعت عليه أمانة عنده .

فالأمانة حق عند شخص لنفسه أو لغيره أودع عنده بمقد أو بغير عقد ليقوم بوفائه . فالحال المودع أمانة ، والدين أمانة ، والقانون أمانة ، والآداب العامة أمانة ، والعلم أمانة ، كل ذلك يجب الوفاء به لقوله تعالى : « إن الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها » . قال الامام الرازي : « الأمانة ثلاثة أقسام : أمانة العبد مع ربه ، وأمانة العبد مع الناس ، وأمانة الانسان لنفسه ، فأمانة العبد مع الله هي ما عهد اليه حفظه والقيام به من استعمال مشاعره وجوارحه فيما ينفعه ويقره الى الله ومن القيام بما أمره واجتناب ما نهاه عنه .

فالسنان لا يستعمل في محرم من كذب وغيبة وخديعة ونميمة وكفر ودعة وحسن . والعين لا تنظر الى محرم . والسمع لا يسمع الى الكذب والفحش . وهكذا الحال في جميع المشاعر وجميع الأعضاء يجب أن تستعمل في الحلال وما أباحه الله ، وألا تستعمل في محرم نهى الله عنه . والأمانة مع العباد رد الودائع وأداء الديون وترك الغش وعدم التعطيف في الكيل والوزن ، وستر عيوب الناس ، وستر أسرارهم ، وترك الإضرار بهم ، وعدم الإيذاء بالهزم والهمز . ومن الأمانة للمعاد عدل الحكم وإنصافهم للناس ، وقيام العلماء بنشر العلم والدعوة الى الله وتعليم الناس دينهم الحق على طريقة تدعو الى الوحدة وتبعد عن التفرق . وأمانة الانسان لنفسه أن يختار لها ما هو أنفع وأحكم في الدين والدنيا من علم بافع ، وكسب طيب ، وعادة تقرب الى الله وتبعد من سخطه وغضبه .

وقد عظم الله أمر الأمانة في مواضع كثيرة من كتابه ، وشنع على الخيانة في مواضع كثيرة من كتابه . « يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم » ، وجعلها من خصائص المؤمن فقال : « والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون » ، وقال عليه السلام : « لا يمان لمن لا أمانة له » ، وقال : « ثلاث يؤدين الى البر والفجر : الأمانة ، والمهد ، وصلة الرحم » وقال : « آية المنافق ثلاث : إذا حدث كذب ، وإذا وعد أخلف ، وإذا أؤتمن خان » . وقال : « ثلاث من كن فيه فهو منافق وإن صلي وصام وحج واعتبر قال إني مسلم : من إذا حدث كذب ، وإذا وعد أخلف ، وإذا أؤتمن خان » .

وقال : « لى تزال أمتي على الفطرة ما لم يتخذوا الأمانة مغما والزكاة مغرما » أما العدل فهو تحريم المساواة والمهانة بين الخصمين . والمادة في جميع تعارضاتها تدل على المساواة . وقد ورد في العدل آيات كثيرة وأحاديث كثيرة « إن الله يأمر بالعدل والإحسان » « يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق » ، « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنأ قوم على ألا تعدلوا . اعدلوا هو أقرب للتقوى » « وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى » .

وقال عليه السلام : « لا تزال هذه الأمة بخير ما إذا قالت صدقت ، وإذا حكمت عدلت ، وإذا استرحت رحت » .

فالقيام بالقسط وأداء الأمانة شعار الجماعة التي يحبها الله وهو الغاية من التكليف . ولم يجعلهم أمة وسطا شهداء على الناس ولم يجعلهم خير أمة أخرجت للناس إلا بمقتضى الطهارة وعبادتهم الخالصة وأحلافهم القويمة وأمانتهم وعدلهم والحكم بالعدل وبيعة الامام الاعظم ونواه على الطريقة التي يرسمها . وحق الامام في الحكم مستفاد من الأمانة ، وحق الولاية والوالي مستفاد منه ، وقد تستفاد ولاية الحكم برضا المخصوص وهو التحكيم .

وبعد أن أمر الله بأداء الأمانة وبالحكم بالعدل قال : « إن الله إنما يعظكم به ، إن الله كان مهيما نصيرا » . بمعنى نعم الشيء الذي يعظكم به ذلك الشيء الذي أمركم به وهو أداء الأمانة والحكم بالعدل . ثم حذرهم عاقبة الإهمال فقال : « إن الله كان مهيما نصيرا » .

يعنى أنه لا يخفى عليه شيء من السرك أو التقصير ، فلا تدعوا الأمانة ولا تقصروا فيها ، ولا تدعوا العدل ولا تقصروا فيه فانه محاسبكم ومجاوبكم لا يخفى عليه شيء « يعلم خائنة الأعين وما تخفى الصدور » .

الامر بأداء الأمانة أمر لكل واحد من الأمة بأداء كل أمانة ، لا يختص به الولاة ولا يختص به طائفة من الطوائف ، الولاة يؤدون الأمانة لمن ولوا أمرهم في حقوقهم وما ائتمنوا عليه من أمورهم ، يعدلون بينهم في القضية ، ويقسمون بينهم بالسوية ، لا يظلمون أحدا ولا يستأثرون بحق ، ولا يخرجون في مال ، ولا يحاربون صديقا ، ولا نصيرا ، ولا يصرون أحدا لعداوة ولا يجرمونكم شئنا كن قوم على ألا تعدلوا » .

والرعية تصح الولاة وتخلص لهم عند المشورة ، وتتلف في ردهم إلى الحق إذا انحرفوا عنه . وكل واحد من الناس مطالب برد الدائع والمواري ، وشهادة الحق وعدم الفحش ، ومطالب بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومطالب باحتساب الزور والفحش ، ومطالب بصيانة الأموال والأعراض ، فلا القرى ولا صلوات الرحم ولا الصداقة ولا المناصرة نحو التمييز والتفصيل ، ولا العداوة ولا الخلاف في الرأي محل الإحذاف ويبيح الظلم .

جاء قاتل زيد بن الخطاب أخى عمر إلى عمر واحدا ، فلما رآه عمر قال : إني لأحبك حتى تحب الأرض الدم ! فقال : أو ما نبي ذلك حقا يا أمير المؤمنين ؟ قال : لا . قال : لا مالى إدا ، بما يسكنى على الحب النساء .

كل الناس أمام الولاة سواء لا يفضل أحد ألا يعمل حليل أو علم نافع .

٢ — « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فان تنازعتم

في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا »

بعد أن أمر الله بأداء الأمانة وأمر بالعدل في الحكم بين الناس ، بين في هذه الآية مصادر التشريع في الإسلام ، فلم تترك الآية مصدرا من المصادر التي استقر عليها الأمر بين الأمة واستقرت عند المسلمين .

وكما تحتاج كل أمة إلى ولاة وقضاة يحكمون بالقسط وينفذون الأحكام ، كذلك تحتاج كل أمة إلى قانون له السلطان على النفوس يكون هو المرجع عند الاختلاف والتنازع ، ويكون الفيصل عند الشعارات تجمع الأمة بسلطانها وتردع كل من يحاول الإفلات منه ويحاول الخروج عليه وعدم الطاعة لأحكامه .

من القواعد المقررة عند المسلمين أن الحاكم هو الله رب العالمين . « إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه » « وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً » فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً .

مره الحكم إلى الله وحده ، وإلى الطرق التي أرشد إليها في هذه الآية الكريمة ، وقد ذم الله من اتبع غيره ومن فرق دينه نكبا وعدوانا ، قال تعالى . « كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بأذنه ، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم »

في القانون الاسلامي عصمة من الخطأ ؛ فكتاب الله لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وهو المصدر الاسمي من مصادر التشريع ، وهو في المقام الاول لا يعدل عنه معنى وجد نص للعائد فيه . ومن السنة المطهرة المنقولة نقلا صحيحا موثوقا به عصمة ، لأنها وحى قولى أو عمل أقر عليه النبي صلى الله عليه وسلم ، وهى في المكان الثانى بعد كتاب الله .

والكتاب والسنة تحيط بهما العصمة إذا كانت نصوصهما واضحة لا تخفى حلافا عند الفقهاء بأسرار الكتاب والفقهاء بأسرار العربية ، وهذان المصدران هما المقصودان بقول الله « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » .

لم يشتمل الكتاب الكريم ولا السنة المطهرة تفصيلا إلا على بعض قواعد العدل ، لكن قواعدهما العامة يمكن على ضوءها أن توضع القواعد في كل زمان وكل موطن بما يناسب ذلك الزمان وذلك الموطن ، وبما فيه مصلحة الناس ومصلحة الجماعة الانسانية مع ملاحظة عرف الناس وعاداتهم والضرورات التي طرأت عليهم ، ومع ملاحظة اليسر الذي هو أخص صفات هذه الشريعة « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » .

لذلك أرشد الله سبحانه إلى مصدر من مصادر التشريع ثالث أوزم اتباعه وطاعته كما أوزم اتباع الكتاب والسنة ، وهذا المصدر هو المشار إليه بقوله جل شأنه « وأولى الأمر منكم » هذا المصدر هو ينبوع العياض بسد حاجة الأمة الاسلامية في التشريع والامام الرازى يقرر أنه مصدر معصوم من الخطأ حيث يقول « أمر الله بطاعته وطاعة رسوله وطاعة أولى الأمر على سبيل الجزم ، ومن أمر الله بطاعته على سبيل الجزم يجب أن تكون له العصمة » . ويرشد إلى قول المعز الرازى ما اشتهر عند المسلمين من أنه لا تجتمع الأمة على ضلالة ، وقول الله تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وسامت مصيرا » .

فتشريع أولى الأمر هو تشريع الأمة الإسلامية، وهو سبيل المؤمنين، فيجب أن تكون له العصمة من هذا الطريق .

وقد ذهب الناس في تفسير 'ولى الأمر' مذاهب . وقد انحاز الرازي أنهم أهل الحل والعقد وأطال في بيان مذهبه والرد على مخالفيه عما فيه كفاية ومقنع .

وأهل الحل والعقد كلّة استعملها علماء الكلام وغيرهم في باب الإمامة العظمى، وقرروا أنهم زعماء المسلمين الذين تنفع الأمة رؤيتهم ولا يخالفون عند اتفاقهم، وأنهم مصدر السلطة تصدر عنهم صفة الإمامة والخلافة لإمام المسلمين وحليقتهم .

فهم أهل البيعة من العلماء والعقهاء والأمر، ورؤساء الجسد والقائل والمشار . وعلى الجلة هم الذين يمثلون الأمة الإسلامية تمثيلاً صحيحاً بعيداً عن الهوى والقرص وعن سائر المؤثرات، ويمثلون طوائفها المختلفة، فهم أصحاب الكفاية في الرأي والتشريع وأهل الدراية بمصالح الأمة وما يواقعها .

واتفاق أهل الحل والعقد أو أهل العلم والرأي والدين هو الذي يسمى إجماع المسلمين وهو الركن الثالث من أركان التشريع يصار إليه حيث لا توجد نصوص الكتاب والسنة، وحيث يمرض الاختلاف في نصوص الكتاب والسنة . فهو الذي يحسم الخلاف ويظهر رأياً على رأي، ويحكم اتباع رأي دون رأي، ويوجد القواعد التي رجع إليها عند الفصل في الخصومات، ويوجد النظام الذي تترجم به الأفراد والجماعات .

وعند التنازع بين أولى الأمر بين الله طريقاً لحسم النزاع هو الرجوع إلى قواعد الدين العامة، وتلخيص الأسباب والمال وقياس الحوادث على نظائرها وأشباهاها .

وهذا معنى قوله: «فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول» . وتلخيص الأسباب والمال ومقارنة الحوادث هو ما يسمى عند العقهاء بالقياس الذي جعلوه مصدراً رابعاً من مصادر التشريع . وعرض الخلاف على قواعد الدين العامة وقياس الأمور بأشباهاها يقوم به أو نحو الأمر باختيار طائفة من أهل البصر والعقل وأهل الرأي والعقل تبحث الأمور ونمرضها على أولى الأمر .

هذا كله، وهو وضع النظم والقواعد بواسطة أولى الأمر والبيت في أمور الخلاف، إنما يكون في قوانين التعامل وفيما يمرض العقل فيه على الولاية والقضاء .

أما المبادئ وما لا يرجع فيه إلى القصة والولاية فأمره هي، كل مجتهد يجب عليه العمل برأيه، وكل طاعى عليه أن يقلد من يختاره من المجتهدين . لكن قوانين التعامل لا يجوز أن يترك أمرها غرضي . وقد جرت عادة الأمم الإسلامية أن تحل القصة المجتهدين ليمثلوا برأيهم،

وأن تولى القضاة المقلدين وتلزمهم برأى إمام من الأئمة ، ولم تنفع كتاب الله سبحانه الذى فرض طاعة أولى الأمر وحملهم مصدرا من مصادر التشريع ومصدرا لحسم الخلاف ، وقد جر ذلك الى فوضى والى أن ضج الناس من القضاة ومن الفقه ، لحدث ما حدث فى الأمة الاسلامية من جنوح الى غير التشريع الاسلامى ، وحدث ما حدث من جهود الفقه الاسلامى وتمطيله حتى صار من الآثار المتوارثة ليس له فى الحياة إلا نصيب ضئيل فى بعض قضايا الأسر .

ومن أول الواحات أن يعرف الناس القانون الذى يتماقدون عليه ، والذى تجرى عليهم أحكامه عند الرأى . ومن أول الواحات أن يكون للقانون صفة القدسية والخصائص التى توجب الاعطاش الىه ، وهذه الصفات لا تتحقق فى الفقه الذى جمع من آراء أفراد ، ولا تتحقق إلا على الطريقة التى ارتضاها الله سبحانه وأمر بها ، والطريقة التى أمر بها هى اتباع كتابه وكتابه معصوم ، واتباع رسوله ورسوله معصوم ، واتباع أولى الأمر فيما لا نص فيه ورأيهم معصوم . كل هذه أمور يقدمها المسلمون اتباعا لأمر الله من جهة ، وحربا مع سلامة العقل والظفيرة والعادة من جهة أخرى ، فليس أحق بالتقديس من كتاب الله ، وليس أحق بالتقديس من حكم جاء على لسان رسول الله ، وليس أحق بالتقديس بعد ذلك من حكم يحسه أهل الحل والعقد ورضيه أهل الحل والعقد للأمة .

وقد حتم الله الآية الكريمة بقوله « إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر »

يعنى أن الذى يطيع هذه الأوامر فيطيع الله ورسوله ويطيع أولى الأمر ويرد المتنازع فيه الى الله ورسوله هم الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر ، لأنهم هم الذين يعرفون الله ويعرفون شمول علمه وحكمته وأنه لا يريد لمصادره إلا الخير ، وهم الذين يخافون غضب الله وعذابه ويخافون العقاب فى اليوم الآخر « يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم » فيسأرون الى امتثال أمر الله واجتناب ما نهى .

ثم قال : « ذلك خير وأحسن تأويلا »

أى فاتباع هذه الأوامر خير ، واتباع هذه الأوامر أحسن تأويلا ، وعاقبة للمسلمين الذين يعملون أن لا سعادة لهم ولا لجماعتهم إلا فى اتباع ما رسم الله من حدود وما شرع من قانون ، وأن العقل الانسانى مهما سما تفكيره ومهما ارتقت طرق علمه قاصر عن أن يدرك المصلحة إلا فى حدود عقله الانسانى الضيق الذى يفهم الأمور فى مقدمات ونتائج وضعها هو واصطلاح عليها وتعارف بها قد تخطئ وقد نصيب ، ولكن المليم الخبير هو الذى رسم للناس المصالح على وفق مآراء لمعادتهم الأبدية دينا ودنيا ، وهو عالم الغيب والشهادة ، وهو عالم السر والنجوى ؟

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

آيات باهرة للإسلام في تخليص العلم من الرجمية لتسكيل الشخصية الانسانية

لو كان يرى الاسلام الى اصلاح الانسانية من ناحيتها الدينية بحسب ، كما هو حال كثير من الأديان ، لسهلت مهمته ؛ ولكنه يعتبر الحياة الانسانية من جهتها المادية والروحية كلاً لا يتجزأ ، ويشرع ليكون إصلاحاً تاماً لهاتين الجهتين معا .

وليس يخفى على ذي بصيرة صعوبة تفويم لشخصية الانسانية ، وهي في مزدحم الشئون الحيوية ، ومضطرب الأمور التعاملية ، بحيث تنزل منها على حكم المثل العليا التي تتطلبها الانسانية الكاملة ، وتستدعيها المدنية الفاضلة ، مع المحافظة على كيان الاجتماع ، وعلى العوامل التي تدفعه فتطور ، وعدم المساس بالبواعث النفسية التي تستمد وجودها من غريزي حفظ الذات واستدامة النوع ، وغير ذلك من الدوافع التي لها حذور عميقة في الحياة الحيوانية والنباتية اللتين يستعير منهما الانسان جفائنه المادي ومعظم اتجاهاته الحيوية ، باعتبار أنه واحد من آحاد الأسرة الأرضية .

ليس مثل الاسلام كتل سائر الأديان في هذه الناحية ، فان هذه الأديان شرعت لأمم استمكنت شرائط الاجتماع الظاهرة والخفية ؛ ولكن الاسلام أرسل الى قبائل لا عهد لها باحتجاج عام ، واستهدف إنشاء أمة عالمية تقوم على المبادئ والأصول ، لا على محض حفظ الذات وتنازع البقاء ، وهذا مما يجعل عمله أكثر كلفة ، وأشدّ مشقة .

وقد سبق لنا أن بينا خطورة هذا العمل ومدادته في تاريخ البشرية ، ولما نود أن نردد ما قلناه في مقالات سابقة عن وحوه الإعجاز في القيام به ، وتأديته الى الغايات المرادة منه .

نريد الآن أن نبين الأصول التي وضعها الاسلام خاصة بتفويم الشخصية الانسانية في هذا المعترك الهائل بين المطالب الجسدية والشئون الروحية ، وفي معمران تنازع البقاء مع الجماعات الأرضية ، ونشير الى الحوافظ التي حاطت الاسلام تلك الأصول بها ، فنقول :

لما كانت الشخصية الانسانية لا يقوّمها ولا يرقبها شيء غير العلم ، وجه الاسلام عنايته اليه توجيها خاصا ، فقال تعالى : « وقل رب زدني علما » وقال : « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » ، وسجل على الذين لا يعلمون حكما لا يرضاه ذو إدراك لنفسه ، فقال تعالى : « كذلك يطبع الله على قلوب الذين لا يعلمون » . وشدد النبي صلى الله عليه وسلم في وجوب طلب العلم فقال : « طلب العلم فريضة على كل مسلم » ، ولم يطالب أحدا بالسفر الى أقصى الارض لطلب شيء غير العلم فقال : « أطلب العلم ولو بالعين » .

وشرّف الاسلام على لسان رسوله العلم فقال : « أفضل الميادة العلم » وقال « نظر الرجل في العلم ساعة خير له من عبادة ستين سنة » ، وقال : « خذ الحكمة ولو من مشرك » . وقال : « كن عالما أو متعلما ولا تكن الثالثة فهلك » ، والثالثة هي أن يكون لا عالما ولا متعلما ؛ فهل تظن أن تعلما من التماليم الانسانية بلغ هذا المنع من التخصيص على طلب العلم ؟

ومراد الاسلام ورسول الاسلام من العلم المعارف المحققة ؟ لا الظنون والاهوام الملتفة ، قال تعالى : « يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثبات في الحياة الدنيا وفي الآخرة ، ويضل الله الظالمين » ، ويفعل الله ما يشاء » ، المراد بالقول الثبات المؤيد بالحجة ، المسند الى الدليل ، فلا يجوز الايمان بشيء إلا برهان : « قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » . فإذا استلوا عن معتقداتهم يوم الحساب لم يتلثموا في الجواب ، كما هو شأن المقلدين الذين لم يسطروا فيما يليق اليهم نظر نقد وتمحيص . وليس فيما يرى الراي إمداد هذا مرمى في وجوب تمحيص العلم ومجرده من الاهوام والاهواء .

ولما كان لا سبيل الى ترقية الشخصية الانسانية إلا بالعلم كما ذكرنا ، فقد حمله الاسلام أساسا للدين كما رأيت ، ثم حاطه من الحوافظ بما يضم حلوته من الاهواء والاهوام في جميع أدواره .

ولما كان من أخص صفات المتدينين المحافظة والحرفية ، وكان العلم لا يحم ولا ينطور إلا في حوز من النظر الحر ، والاستقلال عن جميع الاعتبارات الاعتقادية ، فقد حاطه الاسلام بحوافظ تحميه شرى الجود والرجعية ، ومضى العلم في الأمة الاسلامية حرا طليقا من جميع القيود ، مما لم ير له منيل في أمة من أمة العالم ، وبكاد لا يصدق ذلك من لا إلمام له بتاريخ العلم في الاسلام على النحو الذي سنورده .

أما المحافظة فهي من أخص صفات المتدينين ، لأن صيانة الوحي من عتث الظنون ، وتلاع الاهواء ، يستدعي ذلك ، فهم يرتون مبدأ المحافظة كإبراهيم كابر ويثخرون بها ، ولكن العلم يصاب منها بكارثة لا يلبث معها أن يجمد ، ويصبح رجما حيا للتطورات التي يكون بلغها في البيئات الحرة .

فإذا كنا نقدر بأننا الأمة الوحيدة التي حافظت على الوحي سليماً من كل دخيل بشري ، فلسنا نستطيع أن نقدر بأننا حافظنا على العلم الذي حفظه آبؤنا في القرن الرابع من حياة الاسلام ، لأنه تطور في ألف سنة بعدها تطوراً يكاد لا يُبقي بينه وبين العلم في ذلك المهدا نسها .
 'شرح الاسلام في الأمة التي أُلهمها وكانت مجردة من العلم بمصاه الحرفي ، لحنها على النظر في الكون قائلاً : « انظروا ماذا في السموات والأرض » ، ثم قدح في الدين لا تؤثر فيهم آيات الكون ، ولا تبينهم على التفكير فقال : « وكأن من آية في السموات والأرض يمدون عليها وهم عنها معرضون » ، وحض الناس على إيقاظ غريزة التأمل فقال : « أفلا تعقلون » ، « أفلا تتفكرون » ، « لعلمهم بتفكرون » ، وأكثر من تكرار هذا التحريض ، ثم سرد على تاليه من عجائب مخلوقات النباتية والحيوانية والأجرام السماوية ما يصعب حصره .

وبما يجب أن يؤثر عن الاسلام مما لم يشاركه فيه دين آخره أنه حصر الخدية الكاملة من الله في العلماء الذين يتدارسون آياته الكونية ، فقال تعالى : « ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلفا ألوانها ، ومن الجبال حُدُود بيض وحمراء مختلف ألوانها ، وغرايب سود ؟ ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك ؟ إنما يخشى الله من عباده العلماء إن الله عزيز غفور » .

لعمري هذه إشادة كبيرة بالعلم الكوني احتص بها الاسلام لآله الدين الأخير الذي ستمر به الدهور وهو قائم ، حتى لا يقف أهله في سبيله ويعزوه من أن ينمو ويتطور ، وكيف ينعون من التطور حاملاً يحصل لأهله من الإيمان ما يفضلون به سائر المؤمنين ؟

لم يكتف الاسلام بهذا كله ، فقرر أصولاً تمنع الجود العقلي ، ونحى عن التحجر الفكري ، منها أنه حرم على أهله التقليد لكائن من كان ، لأن التقليد كما يكون في حق يكون في باطل ، ومطالب كل إنسان بإقامة الأدلة على ما يؤمن به من المقائيد ، حتى قرر الأصوليون بناء على هذا أن إيمان المقلد غير جائز . وهذا أصل لا يوجد له نظير فيما بين أدياننا من الأديان الأخرى . والمقصود منه إزالة الحصانة العلمية عن كل رأى مهما كان مصدره ، ووجوب مطالعة صاحبه بالدليل ، وهو الشرط الأساسي في كل تثبيت .

وقد احترمت أئمة المسلمين هذا الأصل بما لم يؤثر مثله عن أية أمة أخرى من الأمم التي بلغت شأواً بعيداً في التحضر . فكان أبو حنيفة يقول : هذا رأى أبي حنيفة ، وهو أحسن ما قدرنا عليه فمن جاءنا بأحسن منه فهو أولى بالصواب .

وكان مالك يقول : أنظروا في كل ما أقول ، فما من أحد إلا ويؤخذ منه ويرد عليه إلا صاحب هذه الروضة ، يعني النبي صلى الله عليه وسلم ، فيما هو وحي . أمامها هو رأى فقد قبل النبي رأى غيره .

وقال جميع الأئمة مثل هذا ، وهو معلوم في الاسلام لا يختلف فيه اثنان .

ومن تلك الأصول فتحه باب الاحتهاد في الدين إلى يوم القيامة ، وليس بعد هذا اكثار لسان الحقيقة ، واعتراف بكرامة العقول ، واحترام لمبدأ تخالف الآراء .

ومنها ، وهو أكبرها شأنا ، تقرير الاسلام على لسان النبي صلى الله عليه وسلم أن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها . أليس معنى هذا أن الناس في كل نحو مائة سنة تتحول أحوالهم ، وترقى عقولهم ، وتتلف أخلاقهم ؟ أو يحدث التمدل في عكس كل ذلك ، وتتطلب الأحوال الجديدة نظرات جديدة في الدين ، تستدعيها الأحوال الطارئة ؟ وإذا كان المسلم يجب عليه أن يساغ ذلك في الدين ، أفليس يسفه في العلم الكونى الذى هو مستمر التحول من مجهول إلى معلوم ، ومن غامض إلى واضح ، كما يدل عليه تاريخه الطويل في مدى ألوف السنين ؟

ومن العجب العاجب أن العلم الذى اصطدم بالدين في أوربا أكثر من ألف سنة ، فكادت بينهما منازعات انتهت بتأسيس محاكم دعوها محاكم التفتيش ، كان من أثرها فضيحة أكثر من ثلاثمائة ألف عالم في سبعة قرون (من سنة ١٠٨٣ إلى سنة ١٨٢٠) لم يزل مثل هذا العداء لدى المسلمين بفضل القرآن ، فأقبل المسلمون على العلم كما أقبلوا على الدين ، لأن الإسلام كما رأيت أخى بينهما إغواء لا تنفصم له عروة ، وكانوا كراما متسامحين معه إلى حد أنهم قرروا في أصولهم صرف الألفاظ التى تأتي مناقضة لمقرراته عن ظاهرها ، لتتفق مدلولاتها معها ، فقبلوا كل ما ثبت من تلك المقررات ثبوتا قاطعا ككروية الأرض وحركتها حول الشمس وغير ذلك . ولكنهم ما فعلوا ذلك استخفافا بالدين ، ولكنهم هملا بتعاليمه ، فانه نص على أن أساس الاسلام ما يثبت من أحكام العقل ومقررات العلم ، ولا يخفى أن الألفاظ يعترىها من ناحية الفنون البلاغية الجواز والاستمارة ، وحالات أخرى تجعل التأويل ضرورة لا بد منها ، فقد ورد في الكتاب الكريم ما يوم أن الله وجها ومهما وبصرا ومكانا الخ . والتزیه الذى قرره القرآن ينافى ذلك كله ، فكانت الحاجة إلى التأويل لا يحيد عنها . من هنا أصبح التأويل أصلا من أصول فهم القرآن على حقيقة ، فطبقوه على المسائل العقلية والعملية مما يكون في القرآن ما يناقضها في الظاهر .

هذا التسامح الذى يعتبر آية لعظمة الاسلام ، كان سببا في قبول المسلمين لجميع مقررات العلم ، وكان ذلك لمصلحة تكميل شخصيتهم الانسانية ، وقد برهن تاريخهم أنهم وصلوا من كمالها إلى المكان الأرفع ، كما سيتبين كل ذلك في فصولنا التالية ؟

محمد فرير وجرى

السنة

منهج النبي صلى الله عليه وسلم في العبادة

عن أنس بن مالك رضى الله عنه يقول : « جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي صلى الله عليه وسلم يسألون عن عبادة النبي صلى الله عليه وسلم ، فلما أخبروا كأنهم تقالوها فقدوا . وأين نحن من النبي صلى الله عليه وسلم ؟ قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر . قال أحدهم : أما أنا فإني أصلي الليل أبدا . وقال آخر : أنا أصوم الدهر ولا أفطر . وقال آخر : أنا أعتزل النساء فلا أتزوج أبدا . فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : أتم الذين قلتم كذا وكذا ؟ أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له ، لكني أصوم وأفطر وأصلى وأرقد وأتزوج النساء ، فمن رغب عن سنتي فليس مني » . رواه الشيخان .

المفردات

الرهط : الجماعة من ثلاثة إلى عشرة . وفي رواية مسلم « نفر » وهم من الثلاثة إلى التسعة . تقالوها ، عندها غلبة . والمراد بذنبه ما فرط من خلاف الأولى بالنسبة إلى مقامه الكريم ، وهو من قبيل « حسات الأبرار سيئات المقربين » . وإذا كان العتاب على قدر المحبة فإن الذنب على قدر المنزلة . وتطلق السنة ويراد بها ماسنه صلى الله عليه وسلم لأمرته مما يقابل الفرض . وتطلق ويراد بها السيرة والطريقة ، وهذا هو المراد هنا . والرغبة عنها العدول والاعراض ؛ فإن كان على وجه من التأويل غير صاحبه ، ولكنه بسبيل الوقوع في شرك التعمق والتنطع ، وإن كان عن بغض وكرهية فأنه يرى من الكافرين ورسوله ، وعباد الله من ذلك !

المعنى

النبي صلى الله عليه وسلم خليفة الله في أرضه ، وأمينه على وحيه ، وسفيره إلى أمته ؛ يأخذ عن ربه ويوصلهم ، ويستضيء بنور ويرشدكم « ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم » . مقامان كريمان ، يقضى أولهما أن يكون المثل الأعلى في القانتين ، ويقضى ثانيهما أن يكون القدوة المثلى في الهداة المرشدين ، وكذلك كانت صلوات الله وسلامه عليه .

كان في مقام العبودية ، وهو أحب مقام إليه ، يصل ليلة بهاره في خدمة مولاه ، ويقوم من الليل حتى تتورم قدماءه ، وإذا قيل له : لم تصنع هذا يا رسول الله وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر ؟ قال : أفلا أحب أن أكون عبدا شكورا ؟

وكان في مقام الهدى والارشاد يترقى بصحاته ، ويدعوه إلى الأحاد بالأسر من الأمور ما لم يكن إنما ، ويحذر من التكلف والتمق ، ويقول لهم : خدوا من العمل ما تطيقون ، فإن الله لا يمل حتى تهلكوا . ويقول لعبد الله بن عمرو وقد شدد على نفسه : صم وأفطر ونم وقم ، فإن لجسدك عليك حقا ، وإن لعينك عليك حقا ، وإن لزوجك عليك حقا ، وإن لزورك عليك حقا . ويشكو إليه حنطة غفلته ومداعبته أهله ويحسب ذلك نفاقا ، فيهنون عليه ويقول : ولكن يا حنطة ساعة وساعة ، ثلاث مرات . ثم كانوا إذا ذكروا الدنيا ذكرها معهم ، وإذا ذكروا الطعام ذكره معهم ، وإذا ذكروا الأحيرة ذكرها معهم ، وما طلب إلى تاجر أن يترك تجارته ، ولا إلى صانع أن يهمل صناعته ، بل أقسم على أحبائهم ، ودعمهم إلى إتقانها وأمرهم بتقوى الله فيها ، وكان يتخولهم بالموعظة خشية السامة عليهم ، وكان أحب العمل إليه أدومه وإن قل ، فإن المنبت لا أرضا قطع ولا ظهرا أبقى .

ولم يكفه أن يخدم هذا المسيح الحكيم حتى أكله بخطة عملية مثلى ، لا ندع لمنطع مجالا ، ولا لمتعمق عدرا ، وذلك أنه كان يترك الساقطة أحياءا وهي أحب إليه ، ويقتصد في الطاعة وفي ازدياده منها قوة مينية وإمارة أبا أن تفرض عليهم ، وإمارة أن يسترفق بهم ، وهو بالمؤمنين رهوف رحيم .

خفى هذا الذي جلوه لك على كثير من الناس ، ومنهم نفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في بادئ الرأي ، إذ قالوا المثلثة عند الله والزلى إليه بمقياس الجد والنصب ، لا بل بمقياس الحرج والمنت . ذهبوا يسألون أمهات المؤمنين عن عبادته صلى الله عليه وسلم في السر . كافي رواية مسلم - فلما أخبروا أخذهم حاس من العصب كأنهم استقلوها بالقسبة إلى أنفسهم وهالك اعتذروا عن النبي صلى الله عليه وسلم بأن الله قد غمر له ، وآتاه ما لم يؤت أحدا غيره ، فلا عليه ألا يزداد وهذا مكانه من الله عز وجل . ثم أصرروا على أن يأخذوا أنفسهم بالاشتق من العبادة ، فواحد يلزم نفسه قيام الليل كله لا بدوق فيه نوما ، وآخر يفرض على نفسه صيام الدهر كله لا يفطر إلا يوما حرم الله صومه ، وثالث يترهب فلا يتزوج أبدا يبغي بذلك التفرغ لعبادة ربه . فظنوا أن هذا طريق السق إلى الدرجات العلا ، وأن بعد الشقة بينهم وبين الرسول تسوغ لهم ما ذهبوا إليه .

فإن علم صلوات الله عليه بما اعتزموا حتى اشتد عليهم في العتاب الذي ترى ، وأبان لهم أن القصد في العبادة أذكى للنفس وأضمن لها في تحصيل ما نصبوا إليه من سبق وفصل . ثم

نقض حكمهم أن المغمور له لا يحتاج إلى مسالفة في المادة ، بأنه بها أجدر وأحق قضاء لحق
العمة ، ووفاء بواجب الشكر ، بيد أنه يقتصد في الإعمال ليكون القدوة المثل مما يدعو
إليه : وحكمة أخرى : أن يملأوا أن رفعة الدرجات عند الله إنما هي بالإخلاص وصدق الرغبة
في العمل وإن قل ، لا بالكثرة منه والتمتع فيه ، فحكم من قائم ليس له من قيامه إلا التعب
والسهر ، وكمن قائم ليس له من صيامه إلا الجوع والمطش .

وليس الإحسان ، وهو أعلى المقامات ، أن تكثر العمل ، وإنما « الإحسان أن تعبد الله
كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك » . ثم ختم عناهم بشد ما يكون من الزهر ، إذ تبرا
من المنتظمين الذي رغبوا عن سنته ، ونكبوا عن محبته ، ولا يزيغ عنها إلا هالك .
ولعد ، فلا يزال في الحديث حكم وأحكام ، من حقه علينا أن نشير إلى طائفة منها .

السِر في اختصاص أمهات المؤمنين بالسؤال :

فمن ذلك أنهم اختصوا أمهات المؤمنين بالسؤال ؛ لأنهن أدري لعباده صلى الله عليه وسلم
في السر وهي التي يقصدون إليها . وأما عادته في العلن فهي معروفة لهم . وكان هذا السؤال
بعد الحجاب لأن حادث الزهط سبب نزول قوله تعالى « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحَرُّمُوا طَيِّبَاتِ
مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ » وإنما زلت سورة المائدة في حجة
الوداع في السنة المائسة ، وكان الحجاب في ذى القعدة من السنة الخامسة .

من الأساليب المثل في التربية :

ومنها أنه صلى الله عليه وسلم واحبهم بالعتاب بعد التثبيت مما قالوا رفقا بهم وسرا عليهم ،
ثم حذر أصحابه كافة أن يزولوا في هذا التمتع ، فحمد الله وأثنى عليه وقال : ما بال أقوام قالوا
كذبا وكذبا ، كما في رواية مسلم . وهذا طريق التوفيق بين روايتي الشيفين ؛ إذ اقتضت
الأولى على اختصاص الزهط بالعتاب ، واقتضت الثانية على التعميم في الخطاب . وتلك هي
الطريقة المثل في التربية والتعلیم ، مادام في الدنيا تهذيب وإرشاد .

ومنها الإقسام بالله عز وجل في الأمور المهمة ذوات المال توكيدا وتثينا ، وأن من الخير
والحكمة إظهار الفصل والمرلة تلبية لدراسي التهذيب والتقويم وخاصة عند أمن الرياء .

التمتع بالطيبات لا ينافي الورع :

وفي الحديث — هذا فضل النكاح والترغيب فيه . — دعوة إلى التمتع بالحلال الطيب ،
وأنه لا يجافي الورع والنقي ، بل إن المدول عنه هو المجافاة للورع والنقي . وللمعلماء في هذا
بحث طويل .

والحق الذي تؤيده الدلائل ويشهد به الحس أن المباح في ذاته لا ضرر فيه ، ولا ذم يلحق متناوله ، وإنما يعرض له ما يحمله ذمياً منبهاً عنه كما يعرض له ما يحمله حميداً مندوباً إليه ، وكيف يكون رفض ما أحل الله لمبادء ورعا وتقي وهو حلت آلاؤه بقول « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة » ؟ وقد كان السلف الصالح يتناولون الطيبات ولا يتخرجون منها بل كان الصحابة رضوان الله عليهم لا يذمون المباحات ولا يرفضونها . وهذا أزهى البشر صلوات الله وسلامه عليه . وهدية أكل الهدى ، وطريقه أقوم الطرق — كان يحب الخلاء والمسل ، ويأكل اللحم ويختص بالدرع وكانت تعبه . وكان يستعذب له الماء ، وينقع له الزبيب والتمر . وأحبر أنه حبيب إليه النساء والطيب ، وكان ينهى عن الترهيب والفلو حتى عدا فاعلها خارجاً عن سنته . والأحاديث الصحيحة في ذلك كثيرة مستفيضة . نعم ما كان يتكلف من هذه المباحات شيئاً ولا يتشاه ، ولكنه إذا وجد لم يكن يرفضه ولا ياباه .

وفصل الخطاب أن خطر المباح إنما هو من ناحية ما يعرض له من التوسع فيه والاشتغال به ، وهذا نرى مضمناً في الترف عرف الله حق معرفته وشكره حق شكره . ويؤيد هذا ما روى عن معاذ رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعثه إلى اليمن قال له : « إياك والنعم فإني عاهد الله ليسوا بالمتنعين » رواه أحمد والبيهقي ، ورواه أحمد ثقات . فقصده السبيل ألا يسرف المرء في الطيبات حتى تقضى به إلى الترف والبطر والوقوع في الشهوات ، وألا يشدد على نفسه حتى يأخذ منه التمتع ويحذف إليه الملل ، وكلا الأمرين محاف للحنيفية السمحة والمنهج الحق الذي جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم . والكيس من ساس نفسه وأخذها بالتقي هو أقوم .

حرم الرسول وأصحابه على الخمر :

وفي الحديث حرمه صلى الله عليه وسلم على أمته ، ورافته بهم ، وعابته تربيته ، وحرم أصحابه رضي الله عنهم على تنوع مناجمه ، وتقصى سيرته ، وهكذا تكون سيرة الحكماء المرين مع الطلاب الراشدين .

والحديث يرفع المخرج في سؤال النساء ، ويبيع مخاطبتن والتلقى عنهن في أدب ووقار من وراء حجاب . ولعل في ذلك عبرة لقوم أسرفوا في السفور ففتنوا أهل الباب ، وعظلة لاخرين تسطعوا في الحجاب فحرموا عليهم رد الجواب . وكلاهما ناك عن الصراط المستقيم وعن سيرة أغير الناس أجمعين ؟

ط محمد السكاك

المدرس بالأزهر

حياة خالد بن الوليد

خالد بن الوليد

- ١٠ -

عذر النبي صلى الله عليه وسلم خالداً رضي الله عنه في حادث بني حذيفة وقبل تأوله ، وكان أعظم مظهر لذلك إبقاء خالد أميراً على أئمة الخيل حتى في الغزوات التي يكون فيها النبي صلى الله عليه وسلم القائد الأعلى للحيش ، فإن خالد لم يكدر يجمع بكتيبته من بني حذيفة حتى كان النبي صلى الله عليه وسلم قد تجهز لغزو هوازن لما بلغه تجميعهم لحربه بقيادة زعيمهم مالك بن عوف النصري ، وخرج إليهم المسلمون في جموع كثيفة من المهاجرين والأنصار ومسلحة الفتح وطوائف من الأعراب رغبوا في القتال ، وقد أعجبت المسلمين كثرتهم ، وقالوا لن نغلب اليوم من قلة ، وكان خالد بن الوليد أميراً على مقدمة الجيش من بني سليم ، وهم كتيبته من قبل في مائة فارس ، حتى إذا انحدر المسلمون إلى وادي حنين في غيب الظلام فاجأهم كبر هوازن من شهاب الوادي واحتائه ومضايقه ، وقد أجمعوا وأعدوا فلم يبرح المسلمين إلا الكتائب قد شدت عليهم شدة رجل واحد ، وانشر الناس راجعين لا يلوي أحد على أحد ، وثبت رسول الله صلى الله عليه وسلم في نفر قليل معه من أهل بيته وخاصة المهاجرين والأنصار ، وكان الابتلاء على المسلمين في هذه المحنة شديداً ، ثم تداركهم الله برحمته وأنزل عليهم سكينته وأمدهم بنصره ، وكانت المداثة لهم على المشركين الذين هزمهم الله هزيمة نكراء ، وهنى الله صدور المؤمنين .

أحصى الرواة أسماء الذين ثبتوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم أر فيها اطلعت عليه من مصادر السيرة والتاريخ اسم خالد بن الوليد بينهم ، والذي ترجح عند البحث أن خالد رضي الله عنه انسحب مع كتيبته في أول جولة حتى إذا تجمّع الناس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أبطال الإسلام يضرب في وجه المشركين حتى كثرت جراحاته وماده رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال ابن عبد البر : « وكان خالد على مقدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم في بني سليم يوم حنين وجرح يومئذ ، فأناه رسول الله صلى الله عليه وسلم في رحله بعد ما هزمت هوازن ليعرف خبره ويموده ، فمفت في جرحه فأنطبق » وكأنما كان ذلك الانسحاب محضاً

خالداً ملأ صدره قبضا على المشركين ، فكان يقتل كل من لقيه ، لا يبالى رجلاً أو امرأة ؛ وروى ابن إسحاق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم مر يومئذ بأمرأة وقد قتلها خالد بن الوليد والناس متقصفون عليها فقال : ما هذا ؟ فقالوا : امرأة قتلها خالد بن الوليد ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لبعض من كان معه : أدرك خالدًا فقل إن رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهاك أن تقتل وليداً أو امرأة أو عسيفاً (أجيرا)

ولسنا نرى في هذا الانسحاب حدثاً لبطولة خالد رضي الله عنه ، لأنه كان مع كثيبيه مقدمة للجيش ، وكان عنفوان الحجة عليه ، فلما أنه صبر وصبر معه حتى هذه المفاجأة العاصفة لكانت العاقبة إغناء هذه الكتيبة الباسلة ، وليس في ذلك خير للإسلام والمسلمين . على أننا لا ننسى الطبيعة البشرية ، وما يعتريها من الدهش عند مفاجأة شديدة الخطوب ، فلا حرج على البطل إذا انسحب متقهقراً ليستعد للوثوب ، وقد عرفنا من سنن الحرب الحديثة إن الانسحاب أمام العدو — إذا أخذ الجيش على غرة — من أهم الفنون الحربية ، وقد عهدنا هذا اللون من سياسة الحرب في حصائل خالد بن الوليد ، ومنه موقفه في غزوة مؤتة على ما أسلفنا تفصيله . ولا تتوهم قافلاً يفترض علينا بحوقف النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الغزوة وما ظهر من شجاعته القاهرة ، لأن شخصية النبي صلى الله عليه وسلم أعظم من أن تقايس بأية شخصية في الوجود ، أما الذين ثبتوا معه فانهم كانوا أركان حربه وخاصته الملازمين ، فلما رأوا من ثباته وشجاعته ما رأوا شحموا وانقوا به البأس ، وخالد رضي الله عنه كان مرتبطاً بكتيبته لأنه قائدها وأميرها ، فكان عليه أن ينحيا من الهلاك ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، وليس موقف قائد الكتيبة أو الفرقة كوقوف القائد الأعظم ، لأن ذاك روح فرقته وكتيبته وهذا روح الأمة ممثلة في الجيش ، ولذلك كان النصر في غزوة حنين هذه أثراً من آثار موقف النبي صلى الله عليه وسلم وشجاعته الماثلة ، فإن الناس لم يلبثوا أن سمعوا الصوت بنادبهم « إلى أيها الناس ، أنا عبد الله ورسوله » حتى عطفوا إليه ، « يذهب الرجل منهم ليثي بغيره فلا يقدر على ذلك ، فيأخذ فرعه ، فيمذفها في عنقه وبأحد سيفه وترسه » ثم يقتحم عن بغيره فيدخل سبيله في الناس ، ثم يرم الصوت حتى ينتهي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ! .

كان النصر في هذه الغزوة نصراً مؤزراً أربعت قلوب سائر العرب ، وكانت قبيلة ثقيف معنصة في حصونها بالطائف ، فزحف عليها النبي صلى الله عليه وسلم بجند الله ، وسير خالد ابن الوليد في ألف رجل على مقدمته طليعة للجيش ، وحاصروا الطائف زمناً اختلقت في قدره الروايات من غير قتال غير تراشق النبل حتى كان بطل الإسلام خالد ينادي « هل من مبارز ؟ » فلا يرد عليه أحد ، فلما أكثر أجابه زعيم ثقيف عبد ياليل « لا ينزل إليك منا أحد ، ولكن نقيم في حصننا فإن فيه من الطعام ما يكفيننا سنة » .

بقيت تقيف في حصنها لم يؤذن لرسول الله فيها ، فأذن في الناس بالرحيل ، فارتحل المسلمون عنها حتى نزلوا مكانا بين مكة والطائف يقال له « الجمرانة » وكانت به غنائم هوازن تنتظر النبي صلى الله عليه وسلم ، وهناك قسمها على الناس ، وأعطى المؤلفة قلوبهم عطاء فامرا كان سببا في تمكين الإيمان من قلوب كثير منهم .

ومما يؤكد مكانة خالد وأن النبي صلى الله عليه وسلم عذره في إصاة بني جذيمة اختياره للثبوت من شأن بني المصطلق - وهم من بني جذيمة - بعد أن أرسل إليهم الوليد بن عقبة لأخذ صدقاتهم فخرجوا لقتاله تكريما ، فظن أنهم خرجوا لقتاله - وكان بينه وبينهم عداوة في الجاهلية - فرجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وأخبره أنهم يحولون بينه وبين الصدقة ؛ قال القسطلاني في المواهب : « فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وم أن يبعث إليهم من يفزوم ، فلما بلغهم خبر رجوع الوليد أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وقالوا : يا رسول الله سمعنا بمجيء رسولك فخرجنا لتلقاه وسكرمه فرجع نفديبا أن يكون رده بلوغ كتاب منك لغضب فضبته علينا ، وإنا نعوذ بالله من غضبه وغضب رسوله ، فاتهمهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعث خالد بن الوليد في عسكر حفية ، وأمره أن يخفي عليهم قدومه ، وقال له : انظر فإن رأيت ما يدل على إيمانهم فخذ منهم زكاة أموالهم ، وإن لم تر ذلك فاستعمل فيهم ما تستعمل في الكفار ، فأقام خالد فسمع منهم أذان صلاتي المغرب والعشاء ، فأخذ صدقاتهم ولم ير منهم إلا الطاعة والخير ، وانصرف خالد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأخبره الخبر فأرسل الله تعالى « يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فئسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » فكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول بعد زولها : « النبيين من الله والمجدة من الشيطان » .

وهكذا لم يزل خالد بن الوليد أمير سرية أو قائد كتيبة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعث مجاهدا وداعيا إلى الله . وقد عرفنا يده في تكسير الأصنام وهدم الطاغية (المزى) لما يمنعه أن تكون له اليد الأخرى في هدم « ود » وهو صنم مشهور له ذكر عند العرب ، كان يوادى القرى ، ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم بتبوك بعث البطل خالد بن الوليد لهدم (ود) حال بينه وبين هدمه مدنته من بني عامر ، فقاتلهم خالد حتى قتلهم ، ثم هدمه وكسره جذذا ، ثم رجع إلى النبي صلى الله عليه وسلم منصرفه من تبوك ، فوجهه إلى أرمية وعشرين فارسا إلى أكيدر صاحب دومة الجندل ، فقال خالد : يا رسول الله كيف لي به وسط بلاد كلب وإنا أنا في أناس يسير ، وبشره رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنه سيقطر به ويلقاه في متعيده يصيد البقر فيأخذه ، وقال له : إن ظفرت بأكيدر لا تقتله وأنت به إلى ، فخرج خالد على كتيبته من تبوك وجد السير حتى كان يحظر المين من الحصن ، وكان أكيدر على سطح قصره في ليلة مقمرة صائفة ، ومعه امرأته الرباب الكندية ، فأقبلت البقر تحك بقرونها باب الحصن

فأشرفت امرأته فرأت البقر ، فقالت له . هل رأيت مثل هذا قط ؟ قال : لا والله ، قالت فمن يترك هذه ؟ قال : لا أحد ، وكان أكيدر يضمر لها الخيل شهرا ، فأمروا فأسرحت له الخيل وركب معه من أهل بيته وخامسته نفر فيهم أخوه حسان ، فاتبعتهم حيل المسلمين حتى لحقوهم ، فاستأمر أكيدر تصديقا لبشرى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وامتنع حسان وقاتل حتى قتل ، وهرب سائر من كان معه حتى دخلوا الحصن ، وأحار خالد أكيدرا من القتل وصالحه على ألى لعير وثماعة فرس ، وأرتماية درع ، وأرتماية رمح وفتح باب الحصن ، ثم انطلق به وبأخيه مصاد وبما صالحه عليه إلى النبي صلى الله عليه وسلم فصالحه على إعطاء الجزية وكتب له كتاب أمان .

ولما أسلمت ثقيف أرسل إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم رسلة وقد أتمر عليهم خالد بن الوليد ، وكان في الرسل المغيرة بن شعبه ، فلما حمد جند الإسلام إلى هدم اللات تكفأت ثقيف كلها حتى خرج العواتق من الحجال ليروا ما تصنع بهنهم بالمسلمين ، فقال المغيرة لأصحابه : لأضحكنكم من ثقيف ، فأخذ الكرز فضرب به ثم أحذرت كفض ، فارتج أهل الطائف بضجة واحدة وقالوا : أبعد الله المغيرة قد قتلته الربة وشتموا وزعموا أنها لا تستطيع أبدا ، فقال المغيرة : فبعكم الله يامعشر ثقيف إنما هي لكاع حبر ومدر ، ثم ضرب الباب فكسره ، ثم علا سورها وعلا معه الرجال فما زالوا يهدمونها حجرا حجرا ، حتى سووها بالأرض ، وجعل صاحب المفاتيح يقول : ليغضبن الأساس ، فلما سمع ذلك المغيرة استأذن من أميره خالد وقال له : دعني أحفر الأساس فأذن له فحفرها حتى أخرجوا ترابها ، وأخذوا حليها وثيابها ، فهنت ثقيف ، وانصرف خالد رضى الله عنه على رأس الوفد إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بما أخذوا من حليها وكسوتها ، فقصه رسول الله صلى الله عليه وسلم من يومه وحمد الله تعالى على نصرته نبيه وإعزاز دينه .

صاحب إبراهيم عرموه

بلاغة في الوصف

فيل لأبي عقيل ، وكان يعرف بالبلاغة ، وممو العبارة ، كيف رأيت مروان بن الحكم ؟ قال : رأيت رجلا رغسته في الانعام فوق رغبته في الشكر ، وحاجته إلى قضاء الحاجة أشد من حاجة صاحب الحاجة .

حقا أنها بلاغة في الوصف بالكرم . ومروان المذكور هو والد عبد الملك بن مروان الخليفة الأموي المشهور ، وقد ولي مروان نفسه الخلافة بعد معاوية بن يزيد بن معاوية .

المدخل الى دراسة الفلسفة الاسلامية

— ٨ —

الفصل الثانى

الفلسفة الاغريقية

« فى الكلمة السابقة انتهى الكلام عن زسطو والمثاليين والروافيين ، وعن صلة مذاهبهم الفلسفية بمذهب التثليث الذى وضع أفلاطون أساسه ، واليوم نتكلم فى هذه الناحية أيضا عن فلسفة اليهود الالهية والطبيعية »

عندما ظهر فى بلاد الاغريق مذهب الاقاييم الثلاثة برغ نجم مذهب آخر مشابه له لدى عدد كبير من أمم الشرق ؛ ولكن بينما كان مذهب الاقاييم ذاك عند الاغريق ثمرة تفكير فلسفى ، بسبب أنهم شعب منطقي دقيق التفكير ، نجد استمداد المذهب الآخر المقابه له لدى الامم الشرقية من الدين بحكم تدينهم القديس الذى رجعت كفته على العقل وحده . وقد كان هذا المذهب ناقصا بدائيا غير واضح المعالم الى حد ما فى اديان الهندوس والمصريين والفرس لكنه اتخذ أخيرا صورة أكثر كمالا فى دين اليهود .

فالمعبرة اليهودية ، السامية البحتة أصلا والمفرقة بسبب هذا ، لم تفكر غالبا من نفسها فى أن تضع وسائل بين الخالق والمخلوق . وفى خلال مدة الاستعداد الطويلة فى مصر كان شعب إسرائيل متصلا بدين غير غريب عن فكرة التثليث ، أى بدين المصريين القدامى . غير أن الآلهة الثلاثة فى الثالوث المصرى ، وم أوزوريس وإيزيس وهورس ، أى الآب والام والابن ، لم يكن لهم إلا صلة بعيدة بالاقاييم اليونانية الثلاثة التى صيحت ما يقابلها والكتب المقدسة اليهودية ، حتى إنه لهذا يمكن أن يقال إن أثر التثليث أو الثالوث المصرى فى العقائد الدينية اليهودية ما زال موضع شك . ومع ذلك فلا يمكن أن نسكر أن الشعب اليهودى كان عند خروجه من مصر ميالا ميلا كبيرا إلى الوثنية وإلى الشرك (١)

لكن إقامة أربعمى سنة فى الصحراء كان من شأنها تقوية وحدة الله فى نفوس نبي إسرائيل ، فكان الكفاح بين التوحيد والشرك ملحوظا ومستمر . ومن السديى أن هذا كان حريابه أن

[١] راجع قصة الفصل القديس سفر الخروج : ٣٢ ، وراجع اللاوى : ١٧ وعدد : ٢٥ ، تثنى : ٣٢ هذا ، والقرآن الكريم فيه على ذلك دلائل كثيرة معروضة . [العرب]

يجعل الأسرائيليين عيالين لتقبل عقيدة التثليث ، التي لا يبعد أن يكونوا أخذوا عنها في مصر فكرة ولوقامضة ، والتي ترمي إلى التوفيق في ذات الله بين الوحدة والكثرة ؛ أي بين وحدة الذات وكثرة ما يظهر عنها ؛ وهذا الكفاح استمر حتى بعد إقامة الشعب المختار في أرض الموعد (١) كما كان مستمرا أيضا في عصر سبي بابل (٢) ، وبعد عودة المنفيين انحصر التوحيد نهائيا في شعب إسرائيل (٣) ، ولكن في الوقت نفسه بدأ مذهب التثليث يتحدد بشكل أكثر وضوحا في الكتب المقدسة التي ظهرت بعد السبي ، وذلك بأن المنفيين في بابل كانوا قد اتصلوا (٤) بالمقلية الآرية الممجدة للفرس (٥) وبدين زرادشت (٦) ، وهذا الدين احتوى على الأقل مذهب الكلمة الإلهية مع تصور مشابه تماما للمذهب الأفلاطوني الغامض بالمثل ، إن لم نقل احتوى نظرية كاملة واضحة للتثليث . ومذهب الكلمة هذا وجدت فيه العقيدة اليهودية فكرتها الحقة ، فتقبلته بحمية كبيرة لتجعله أدنى إلى الكمال .

والواقع أن العقيدة اليهودية رغم أنها كانت تحت سلطان فكرة الإله السامي ، الإله الواحد الذي تعمل قوة كبيرة بينه وبين العالم الذي خلقه بقدرته العظمى ، قد مالت من زمن بعيد إلى أن تميز بين الله وبين القوى المتدرجة التي خلق العالم بواسطتها ، كما يؤثر فيه ويحافظ عليه ويحكمه بواسطتها كذلك . والسبب في هذه الفكرة هو نفس السبب الذي تأثر به أفلاطون ، أي المحافظة على قداسة الله وعدم تغييره .

وهذه القوى صورت أولا في شكل ملائكة أو رسل من الله ، ثم تجمعت بعدئذ في شكل فكرة واحدة ستعتمد لنفسها فيما بعد شخصية يمكن أن يعبر عنها بالحكمة أو العقل الإلهي (٧) ، ومن جهة أخرى ، هذه القوى تظهر في الخارج في شكل روح أو فتنة إلهية كما جاء في الآية الثانية من التوراة وفي مواضع أخرى منها .

وبالاجمال ، فإن ملائكة الله ، أعني تلك القوى التي تكلمنا عنها ، فيها تنفؤ على نحو غامض بفكرة الأتائم الإلهية . وفي سفر الأمثال المتأخر عن عصر السبي والذي يكشف عن أثر الفارسيين ، وإن كان لا يكشف عن أثر الرواقيين كمفهوم الحكمة (٨) ، مثلت الحكمة

(١) عدرا : ٩ (٢) بلاط أنه كان سيان : الأول عام ٦٧٢ ق م واستمر ثلاث سنوات ، والثاني كان عام ٦٠٩ واستمر إلى سنة ٥٣٦ ق م

(٣) ديتان ، تاريخ شعب إسرائيل ، باريس الطبعة الخامسة ، ج ٢ ص ٤٩

(٤) هم الذين بقوا في بابل بعد أن أدل لهم ميروس بالعودة إلى اورشليم .

(٥) يذكر ديتان أن الأثر الفارسي هو أقوى أثر تأثر به شعب إسرائيل .

(٦) ذلك لأنه في خلال السبي وقبله و سبيروس الفارسي لبابل لم يسع للمبشرين إلا الاتصال أولا بالهي البابلي أو الكلداني .

(٧) رافسون ، بحث فيما بعد الطبيعة عند أرسطو ، ج ٢ ص ٣٤٩ وما يليها .

(٨) راجع رافسون ، المرح السابق ، ج ٢ ص ٣٥٦

تمجيلا واضحا كبداً أنزل أبدي مبرز عن الله وغير منفصل عنه في الوقت نفسه ؛ ففي الاصحاح الثامن نجد الحكمة تقول : « الرب قناني أول طريقه من قبل أعماله منذ القدم منذ الأزل مسعت منذ البدء منذ أوائل الأرض لما ثبتت السموات كنت هناك أنا ، لما أسس الأرض كنت عنده صانعا الخ » .

وبالاختصار فإن الله لم يخلق الكون مباشرة ، ولا بذاته السامية العلوية ، بل بواسطة الحكمة التي ليست إلا « أقنوما » إلهيا ثانيا (١) .

وفي الوقت نفسه بزغ في الأفق ، بشكل أقل ضموضا مما في سفر التكوين ، فكرة أخرى انحدرت اتحادا وثيقا ، فكرة النفثة أو الروح الإلهية ، فأصبحت بعدئذ هي فكرة الاقنوم الإلهي الثالث ، أي الروح ؛ ففي نفس سفر الأمثال سميت الحكمة مرتين شجرة الحياة .

وهكذا ، بالرغم من الطابع الاسمي ، لله عند الساميين ، أو على الأحرى بسبب هذا الطابع الاسمي ، تبدو فكرة التثليث بذرة في أقدم أسفار التوراة ، وهذه النزعة التثليثية القديمة نسبيا رغم غرابتها عن العبقرية السامية المعروفة ، نرى لها تفسيراً في الاتصالات المتوالية بين شعوب بني إسرائيل المشتركة أصالة والتي كانت مجمعة كثيراً أو قليلا في أوائل تواريخها ، حتى جاء تأثير المذاهب الفارسية ذات النزعة التثليثية الواضحة فعمل على نمو تلك البذور التي كانت موجودة من قبل .

ثم جاء اتصال حديد بين الدين اليهودي والتفكير الآري في أمتي أشكالا ، أي في شكل الفلسفة الأغريقية ، فاندمج التياران التثليثيان فأخذ ذلك كليهما ؛ إذ آتى التيار اليهودي الفلسفة الأغريقية حمية وقوة دينية ، كما قدمت هذه الفلسفة للدين اليهودي مقابل ذلك ما كان ينقصه من وضوح .

على أن هذا التزاوج لم يؤد إلى إدخال عناصر جديدة شعرت بها العقيدة اليهودية أو الفلسفة الأغريقية ، فالتفكير الأغريقي ما كان له إلا أن يشد كرافلاطون وأرسطو ليمود فيجد فوق الروح العامة والعقل الإلهي المثل والاله الذي لا يدرك ؛ أما العقيدة اليهودية فلم يكن إلا أن تصود بذكرياتها إلى بعض آيات كتبها المقدسة لتجد تحت إلهها الذي لا يدرك ، العقل والروح الإلهية ، وبأخذ كل منهما من الأخرى لم يحسا بأن على كليهما دينا يجب أدائه ، أهم إلا في بعض التفاصيل .



وبديهي أن تقابل هذين التيارين واندماجهما معصهما في بعض ، وقد جاء أحدهما من

(١) راجع ريتان ، تاريخ شعب بني إسرائيل ، ج ٥ ، ص ٢٢٨ - ٢٢٩

الغرب والآخر من الشرق ، كان يجب أن يحدث في الإسكندرية ؛ عاصمة العالم القديم ، وملأت القارات الثلاث ؛ هنالك في عهد البطالسة ، وفي نفس الحين الذي كان يبشر المسيح فيه ، ظهر فيلون اليهودي الذي حاول التوفيق بين عقائد دينه والظر الفلسفي الهيليني ، فكان أول من توصل الى وضع مذهب للتثليث الديني فيه تماسك وكامل ، ومن ذلك نجد في مؤلفاته العناصر الهامة لمذهب التثليث الاسكندري المستقبل (١) .

لقد كان أول من شرح بإيضاح نظرية الفيض أو الانبثاق الالهي التي تمنحها معنى حقيقيا لمذهب التثليث ، والتي تقدم أخيرا حل المسألة الكبرى التي ظلت الفلسفة الأغريقية زمنا طويلا واقعة حيرى أمامها ، ألا وهي : كيف يستطيع الله أن يخلق العالم ولا يخرج من كماله ووحدته وعدم تغيره ؟ إنه أخذ نصا واردا في سفر الحكمة ، وهو : الحكمة تستطيع كل شيء ، برغم أنها واحدة ، وهي تجدد كل شيء ، برغم أنها تبقى هي هي (٢) ، ثم شرحه بقوله : « إن النار تظل كما هي لا ينقص منها شيء بعد بضاعة آلاف من المشاعل » ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالحكمة وبالمسلم ، « فعمل الأستاذ لم ينقص بأي حال منها كان عدد التلاميذ الذين اغترفوا منه » . إن من عيوب الأشياء المادية أنها تنقسم وتنقد بالانتقال ، أما ما ليس ماديا كالحكمة فانه على العكس يتزايد دون أن ينقسم . وهذه الطريقة من طرق الانتاج تسمى الفيض .

وبعد مضي نحو قرنين أخذ فلاسفة الاسكندرية الذين عرفوا بالاملاطويين المحدثين ، وهم أمونيوس ساكاس وأفلوطين وتلاميذه ، مذهب التثليث عن فيلون ، وبخاصة المبدأ الرئيسي الآتي : إن الله يصل طبيعته إلى الغير دون أن يفقد شيئا منها ؛ فهو يعطي ماله مع استمراره ماله كما أعطى . وهكذا نشأ الاقنوم الثاني عن الأول (الله) منذ الازل مع استمراره (أي الأول وهو الله) واحدا كاملا غير متغير ؛ وكذلك نشأ الاقنوم الثالث عن الثاني . وهذا الاقنوم الثالث ، أي الروح الالهية ، هو في الوقت ذاته روح العالم وأقل كمالا من العقل ، كما أن العقل أقل كمالا من الله . ومن أجل هذا يكون الاقنوم الثالث قابلا للتغير بحكم ضرب من الكثرة ، فضلا عن أنه يفتج جميع الأرواح الخاصة بالعالم عن طريق الفيض دائما ، وأخيرا تكون الأرواح هي التي تنتج أجسامها .

وبهذا المذهب التثليثي الذي وضعه فيلون ، وتناولته الفلاسفة الاسكندريون بالتفصيل

[١] وقد بدأ أثر التفكير الاطلاطوني على العقيدة اليهودية في الترجمة اليونانية لتوراة المروعة بالترجمة السامية ، إذ حدثت فيها تغييرات في النص الأصلي متعلقة بالمداهم الدينية والكونية في التوراة . والواقع أن للمذهب الاطلاطوني هو أقرب للمداهم الأغريقية الى المعتقد اليهودية .

[٢] سفر الحكمة اصحاح ٧ آية ٢٧

وإصلاح ماقد كان به من عيوب ، زالت كل ثنوية ، وأصبح من المفهوم ما نسب كبار فلاسفة الأغريق من أجله ؛ وهو إخراج كل شيء من مبدأ أول واحد دون المساس بكماله ووحدته وعدم تغيره وقداسته .

هذه هي المميزات العامة للجزء اللاهوتي من هذا المذهب ، وهو مذهب مثالي حلولي . ولما كان لابد لكل ميتافيزيقا من مغزى ، ولكل نظرية من أن تكون أساسا لعمل ، فإن مغزى هذه المثالية الحلولية سيكون حتما مغزى تصوفيا ، وأن هذا العمل الذي تؤدي اليه النظريات أو النظرية التي قام هذا المذهب عليها نجده في محاولة كل روح الصعود إلى أعلى أي إلى منبعها الأصلي ومنبع كل شيء ، أي إلى الله الواحد والذي لا يدرك بال نظر أو التفكير بل يدرك بالحدس في حالة الانجذاب الذي يجب إعداد النفس له إعدادا طويلا .

وبعد ، فهذا هو المذهب الفلسفي الذي سيرته العرب أو المسلمون عن الأغريق في القرن التاسع للميلاد ، وهو مذهب لا تتصور أكثر مثالية وحلولية وتصوفية وتوحيدية منه . وفيه نجد أن الله فوق الكائنات جميعا وأن الهوة بينه وبين العالم قد زالت بالقول بتدرج كامل من الكائنات الوسطى التي تعمل دائما على الارتفاع نحو أصلها وعلى الاندماج مما في مبداها المشترك وهو الله المبدأ الأول لكل شيء .

محمد يوسف موسى

المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

« الحديث موصول »

الجود والبخل

قال زياد : كنى بالبخل حارا أن اسمه لم يقع في حمد قط ، وكفى بالجود جعدا أن اسمه لم يقع في ذم قط .

وقال شاعر :

ألا تراني وقد قطعتني عدلا	ماذا من الفضل بين البخل والجود
إن لم يكن ورقا يوما أراح به	لغابطين فإني لين الـ — ورد
لا يصدم السائلون الخير أفعله	إما نوالا وإما حسن مردود

الاختياط ضرب الشجر ليسقط ورقه لتأكله الماشية — والشاعر يمثل نفسه بشجرة إن لم تعط غابطينا ورقا فهي لينة العود لا ترد الغابطين بمف .

الموجة الأولى

الكفر والإيمان

يختلف مؤرخو الفرق في بيان أول خلاف ظهر بين المسلمين ، ويرى أبو المظفر الاسفراييني صاحب كتاب « التبصير في الدين » وتمييز الفرقة الساحية عن الفرق الهالكين ، (١) أن أول خلاف ظهر بينهم في وفاة الرسول حتى قام قوم وقالوا إنه لم يموت ولكنه رفع كما رفع عيسى ابن مريم ، وحسم أبو بكر ذلك الخلاف كما هو معروف في التاريخ .

والخلاف الثاني في موضع دفنه ، قال قوم إنه يدفن بمكة لأنها مولده وبها قبلته ، وبها مشاعر الحج وبها نزل الوحي ، وبها قبر حده اسماعيل عليه السلام . وقال آخرون إنه ينقل إلى بيت المقدس فإن به تربة الأنبياء ومشاهدتهم . وقال أهل المدينة إنه يدفن في المدينة لأنها موضع هجرته ، وأهلها أهل نصرته .

والثالث اختلافهم في الإمامة ، فقالت الانصار ما إمام ومنكم إمام ، وانتهى بخلافه أبي بكر .

ويرى أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري صاحب « مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين » (٢) أن « أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد بيدهم اختلافهم في الإمامة ولم يحدث خلاف غيره في حياة أبي بكر وأيام عمر إلى أن ولي عثمان ، وأنكر قوم عليه في آخر أيامه أفعالا كانوا فيما تقدموا عليه من ذلك مخطين . . . ثم قتل رضوان الله عليه وكانوا في قتله مختلفين » ، ثم يعضي الأشعري فيذكر الخلاف على خلافة علي ، ثم الخلاف في أيامه في أمر طلحة والزبير ، والخلاف بينه وبين معاوية ، والقتال بينهما في صفين ، واستماعة معاوية برأى عمرو بن العاص الذي أشار بالتحكيم ، وانقسم أصحاب علي فيما بينهم ، وكفره بمضهم لأنه قبل التحكيم فسموا خوارج .

وأغلب كتب الفرق تجري على هذا النحو من سرد هذه الأحداث التاريخية التي تنتهي بمقتل علي ، ثم تفصل الكلام على الشيعة والخوارج وما إلى ذلك .

والمفهوم من كلام الاسفراييني أنه يجعل مبدأ التفرق منذ مقتل عثمان ، لأن « الخلاف لا يكون خطراً إلا إذا كان في أصول الدين » ، ولم يكن اختلاف بينهم في ذلك ، بل كان اختلاف من يختلف في فروع الدين مثل الفرائض ، فلم يقع خلاف بوجوب التفسير والتبلي .

(١) مطبعة الأبرار ١٠٤٠ - الطبعة الأولى - ص ١٢ (٢) استاسول - مطبعة الدولة ١٩٢٩

هكذا جرى الأمر على السداد أيام أبي بكر ومرو وصدر من زمن عثمان . ثم اختلف في أمر عثمان وخرج عليه قوم منهم فكان من أمره ما كان » (١) .

ونحب أن نقف قليلا عند هذا الكلام الذي يشته أبو المظفر ، ففيه نظر : ذلك أنه بعد الخلاف على القرائن من فروع الدين ، بينا رأى أبو بكر وجوب حرب المرتدين الذين حاولوا تعديل تلك القرائن . وعندنا أن التفرقة بين أصول الدين وفروعه تفرقة اعتبارية لم تظهر إلا بعد استقرار الفقه في القرن الثاني . ونحن الآن في القرن الأول من الهجرة ، لا نعرف شيئا من هذه الاصطلاحات الفقهية والاصولية . وإنما الذي ينبغي أن نسجله هو المشاهد الملموس من ألق الاسلام دين حديث ، كان همه الأكبر بحاربة الوثنية وأهل الشرك ، وقد نجح في ذلك نجاحا عظيما حتى دخل الناس في دين الله أفواجا . ولكن فريحا من العرب بعد موت النبي حاولوا تعديل بعض أركان الاسلام ، فمماهم أبو بكر المرتدين ، وأوجب حرهم لانه عدم كفارا ، حتى قضى على تلك الفتنة ، وعاد العرب الى حظيرة الاسلام (٢) .

وشاع بعد ذلك القول في المؤمن والكافر . وقد كان ذلك البحث جدا يأخذ على الناس تكثيرهم وقلوبهم وعقائدهم مما يدفعهم الى الحرب والجهاد في سبيل ما يعتقدون .

وأول مقالة في هذا الصدد بعد الردة تكفير عثمان ، لأنهم أخذوا عليه مسائل دعت في نظرم الى الثورة والخروج عليه وقتله . والمقالة الثانية هي الخروج على علي ومعاوية ، ويصطلح التاريخ على تسمية أصحابها بالخوارج .

والخلاصة أنه بعد موت النبي ظهرت موحنان قويتان تهتم بالكفر والإيمان ، والثانية تنجس نحو الامامة . ونشأت عن الموجة الأولى فرقة الخوارج ، وعن الثانية فرق الشيعة . وكثير من كتب الفرق الإسلامية يقدمون القول في الشيعة على الخوارج .

ونحن نرى غير رأيه لاسباب ، منها أن القول بالامامة الأغلب فيه السياسية ، والآراء العقلية التي يقول بها الشيعة تستخدم القول بالامامة وهو قول سياسي قطعا . ومنها أن القول بالكفر والإيمان كان أصبق في الزمان من القول بالامامة . والقرآن واخر بالآيات التي تصف الكفار والمنافقين والمؤمنين . وفي صدر سورة البقرة تفصيل لذلك الوصف . هذا الى أن الشيعة لهم رأي في الكفر والإيمان لا ينفصل من رأيهم في الامامة .

لهذا رأينا أن نجعل الموجة الأولى في الكفر والإيمان ، وأن نحمل الثانية في التشيع .

(١) التبصير ص ١٣ (٢) مجلة الأهر : الزكاة فرس كالمسألة حددت وصيبت على عهد رسول الله والمقد عليها الاجماع ، فلا يجوز فيها تعديل ، والذين قاتلهم أبو بكر أبو تأديتها فكان لابد له من مقاتلتهم كما كان لابد له من مقاتلة تارك الصلاة .

وأنجست الخوارج على إكفار علي بن أبي طالب أن حكم . وهم مختلفون هل كفره شرك أم لا ، وأجمعوا على أن كل كبيرة كفر إلا (النجيدات) (١) فانها لا تقول ذلك ، وأجمعوا على أن الله يذب أصحاب الكبائر عذابا دائما إلا النجيدات (٢) .

وجاء في كتاب التبصير في الدين ما نصه :

« اعلم أن الخوارج عشرون فرقة ، وكلهم متفقون على أمرين لا مزيد عليهما في الكفر والبدعة : أحدهما أن عليا وعتابا ، وأصحاب الجبل ، والحسين ، وكل من رضى بالحسين كفره كلهم . والثاني أنهم يزعمون أن كل من أدب ذنبا من أمة محمد فهو كافر ويكون في النار خالدًا مخلدًا ، إلا النجيدات منهم فانهم قالوا إن الفاسق كافر على معنى أنه كافر نعمة ربه (٣) »

وأول فرق الخوارج « المحكة الأولى » . سموا كذلك لأنهم رفضوا التحكيم بين علي ومعاوية وقالوا « لا حكم إلا لله » . وقد استمع جماعة ممن كانوا مع علي هذا الكلام ، واستقرت في قلوبهم تلك الشبهة ، وخرجوا إلى حروراء ، وكانوا اثني عشر ألف رجل من المغالبة ، فتوجه على إليهم في جيش وقال لهم : يا قوم . ماذا تقيمتم مني حتى تارقتموني لأجله ؟ قالوا : قاتلنا بين يديك يوم الجبل ، وهزمتنا أصحاب الجبل ، فأبحت لنا أموالهم ، ولم تبج لنا نساءهم وذرائعهم ، وكيف تحمل مال قوم ونحرم نساءهم وذرائعهم . وقد كان ينبغي أن نحرم الأمرين أو تبيحهما لنا . فاعتذر علي بأن قال : أما أموالهم فقد أبحتها لكم بدلا عما أغاروا عليه من مال بيت المال الذي كان بالصرة قبل أن وصلت إليهم ، ولم يكن لنساءهم وذرائعهم ذنب فانهم لم يقاتلونا وكان حكمهم حكم المسلمين ومن لم يحكم عليه بالكفر من النساء والوالدان لم يحز سبيهم واسترقاقهم . ولما لو أبحت لكم نساءهم ، من كان منكم يأخذ طائفة في قسمة نفسه ؟ ثم حاحوه في أمور أخرى فافتنع منهم فريق وأصر فريق على القتال ، ونشبت الحرب بينهما .

قال أبو المنظر . هذه قصة المحكة الأولى . وهم يكفرون بتكفير علي وعتابا وتكفيرهم فساق أهل مكة . وتبيت الخوارج على مذهب المحكة الأولى إلى أن ظهرت فتنة الأزارقة (٤) . وهم أتباع نافع بن الأزرق ، ولهم مقالات فارقوا بها المحكة الأولى وسائر الخوارج : منها أنهم يقولون إن من خالفهم من هذه الأمة فهو مشرك . والمحكة كانوا يقولون إن مخالفهم كافر ولا يسمونه مشركا . وما اختلفوا به أيضا أنهم يسمون من لم يهاجر إلى ديارهم من موافقيهم مشركا ، وإن كان موافقا لهم في مذهبهم ، يزعمون أن أطفال مخالفهم مشركون وأنهم يخلدون في النار . قال أبو الفرج صاحب الأغانى « إن نافع بن الأزرق لما تفرقت آراء الخوارج ومداهمهم في أصول مقالهم أقام سوق الأهواز ومما لها لا يعترض الناس ، وقد كان متشككا في ذلك .

(١) أصحاب النجدة بن عاصر الحق من الإمامة وهو أحد الخوارج (٢) مقالات الاسلاميين ص ٨٦ .

(٣) التبصير ص ٢٦ . (٤) التبصير ص ٢٦ . ٢٨ ٢٧

فقلت له امرأته : إن كنت كمرت بعد إيمانك وشككت فيه ، فدع نحتك ودعوتك : وإن كنت قد خرجت من الكفر والإيمان فاقتل الكفار حيث لقينهم وأنخن في النساء والصبيان . فقبل قولها ، واستمرض الناس وسط سيفه ، فقتل الرجال النساء والولدان وجعل يقول : إن هؤلاء إذا كانوا مثل آبائهم . وإذا وطئ بلدًا فعل مثل هذا ، إلى أن يحببه أهله جميعًا ويدخلوا ملته ، فيرفع السيف ويضع الجاية فيجبي الخراج . فمعظم أمره واشتدت شوكرته ، ونفعا عماله في السواد (١) .

وقد غلب الأزارقة على بلاد الأهواز و فارس و كرمان و أيام عبد الله بن الزبير ، فأرسل حامله بالبصرة لقتاله فقتلهم الخوارج ، ثم جعل قتالهم إلى المهلب بن أبي صفرة . واستمرت فتنهم إلى زمان عبد الملك بن مروان إلى أن طهر جند الحجاج جميع الأزارقة .

قال الأسفراييني : إن أهل السنة مجتمعون فيما بينهم لا يكفر بعضهم بعضًا ، وليس بينهم خلاف يوجب التبري والتكفير . فهم إذن أهل الجماعة فأعوز بالحق . والله تعالى يحفظ الحق وأهله كما قال تعالى : « إنا نحن زلنا الذكر وإنا له لحافظون » قال المفسرون . أراد به الحفظ من التناقض ، وما من فريق من المخالفين إلا وفيما بينهم تكفير وتر ، يكفر بعضهم بعضًا ، كما ذكرنا عن الخوارج والروافض والقدرية ، حتى اجتمع سبعة منهم في مجلس واحد فافترقوا على تكفير بعضهم بعضًا (٢) .

وقال الأشعري في حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة : لا يكفرون أحدًا من من أهل القبلة بذنب يرتكبه كنعو الزنا والمزقة وما أشبه ذلك من الكبائر . وهم بما هم من الإيمان مؤمنون وإن ارتكبوا الكبائر (٣) .

وكنوزهم فؤاد الدهواني

(مجلة الأزهر) الخوارج طوائف الشقوا من الجماعة الإسلامية ، استغواهم رجال من أهل المطامع والسن ، وأحدثوا أحداثًا لم تؤثر في مهضة الإسلام أقل تأثير . وقد استوجب ظهورهم أن الإسلام يطاق للناس حرية التفكير والبحث . ومستعرض تاريخهم يلاحظ أنهم بين خلافة دعهم الطيش إلى عقائد واضحة البطلان ، وبين دوى مطامع ساقهم حب السلطان إلى التدليس على صفار المقول حتى انقادوا اليهم . وظهرهم لم يس جوهر الإسلام في شيء ، فهم كالبنور تعترى بعض الأجسام ثم تدفعها سلامة البقية . وسيتحلى ما قلناه للقارىء عند ما يشرع الدكتورفاضل في عرض مفاهيمهم ؟

(١) الأناي الجزء السادس طبعة دار الكتب المصرية ص ١٤٢ (٢) التنصير ص ١١٥ (٣) مقالات الإسلاميين ص ٢٩٣ - الجزء الأول .

النحت في كلام العرب

وقعت إلينا في العربية ألفاظ مثل السبعة والحمدلة والجميلة تفيد كلاماً من مادتها .
فالسبعة قول سبحانه الله ، والحمدلة قول الحمد لله ، والجميلة قول حمي على الصلاة ، وقد وردت
هذه الكلمة الأخيرة في قول الشاعر :

أقول لها ودمع العين جار ألم يحزنك حيلة المبادي ا
(وظاهر أن هذا الشاعر إسلامي) .

وقد عني علماء العربية بهذا الضرب من الكلام ، ورجعوا نشأته الى ما أسماه النحت .
وفسروا النحت بأن يؤخذ من كلمتين أو أكثر كلمة تدل على ما سيفت منه ، فيحذف
بعض حروف الكلمتين أو الكلام ، ويصاغ اللفظ الحادث على منهاج الأبنية الرباعية أو الخماسية
في الأسماء ، والرباعية في الأفعال ، مع الصلاحية للحاق الزيادة كالأبنية الأصلية . ولا يكاد
يكون ذلك في الأبنية الثلاثية على ما يأتي بيانه ، وقد يكون المنحوت ثنائياً في الأدوات ،
وسياً في التثنية .

وقد جاء النحت في أنواع الكلم الثلاثة : ففي الأسماء نحو شَقَّ حَطَبٌ ، يقال للكعب
شقحطب إذا كان ذا قرنين متكررين كأن القرن شق حطب . وفي الأفعال نحو سَمَّعَلْ إذا قال
السلام عليكم .

وفي الحروف نحو إن التناسبة ، أصلها عن الخليل لا أن ، فإذا قلت لن ألب فالأصل لا أن
ألب فاخترت الكلمتان وجاء منه لن بطريق النحت ، ولكن المشددة النون أصلها عند
الفراء لكن إن ، فطرحت الهمزة للتخفيف ، ونون لكن لها كين . ويقول بعض
الكوفيين إنها مركبة من لا وإن والكاف الزائدة ، وحذفت الهمزة تخفيفاً .

الحذف في النحت : إلا أكثر أن يتناول الحذف الأصليين أو الأصول التي هي مادته ، وقد
يكون في أحدهما نحو البسمة تتناول الحذف الجزء الثالث (وهذا مثال لما نحت من أكثر
من كلمتين) وقد يحذف بعض الأصول برمته إذ كان في الباقي ما يبنى عنه ، نحو المشكنة
أي قول ما شاء الله كان ، يقال : أكثر فلان من المشكنة ، والكسنة أي قول كبت الله
عدوك ، والسمة أي قول السلام عليكم ، حذف الضمير للمعيا إذ كان مفهوماً مع حذفه .
وسياً في الحذف في النحت للنسب .

ما يشبه النحت وليس به : ينبغي ألا يشتبه النحت بالتركيب المزجي ، فإن التركيب المزجي

يبقى فيه الأصل كاملاً غير منقوص ، ولا يلتزم أن يكون على مثال الألفية ، كما في معد يكرب وإمليك .

وقد أدخل بعض العلماء في النحت ما يمت إليه بعض الصلة ولكن ليس في الحقيقة إياه :

١ — فيذكر السيوطي (١) في النحت ما حكى عن الفراء أن بعض العرب قال : معي عشر فأحد من لي أي صبره أحد عشر . وظاهر أن هذا ليس من النحت في شيء إذ وقع الاختصار على إحدى الكلمتين من غير أن يكون في التأليف ما يدل على المحذوف ، وإنما يعلم من المقام .

٢ — ويقول الصبان في منحة الموصول : « وبلحرت أصله بسو الحرت ، وبعضهم يستعمله هكذا ثم ينحت من الكلمتين كلمة واحدة كما نحت من عبد القيس عتي في النسب » . وكأنه يقرؤه بَلَحَرَتْ مثلاً على رنة سفرجل ، وما هكذا يقرأ إنما هو بلحارت ، وترى أن فيه حذف النون من بنو ، وهذا الحذف يجري في هذه الكلمة إذا أضيفت إلى مقرون بآل القمرية ، وفي اللسان في حرت : « وقولهم الحارت لدى الحارت بن كعب من شواذ الأديام ؛ لأن النون واللام قريباً المخرج ، فلما لم يمكنهم الأديام لسكون اللام حذفوا النون كما قالوا مست وظلت ، وكذلك يفعلون بكل قبيلة تظهر فيها لام المعرفة مثل طمبر وبلهجم ، فأما إذا لم تظهر اللام فلا يكون ذلك » . وقوله من شواذ الأديام يريد أنه كان ينبغي هنا الأديام لما ذكر من تقارب النون واللام ، ولكن لما منع من ذلك سكون الثاني تاب عن الأديام الحذف ، فلم يجر هذا على وجه الأديام فأشبه الشاذ فيه . وفي المزهر (٢) . وقد نقل عبارة الصحاح وهي عبارة اللسان السابقة : من شواذ التخفيف . وكأن هذا إصلاح منه للعبارة وقد عرفت توجيهها . وقد منع أن يكون هذا من النحت أنه لم يصنع صياغة المفردات ، وأنه لا يزال جارياً في حكم المركب ، ومن ثم يلتزم في الجزء الثاني الجبر بالإضافة .

٣ — وجعل الأمير في كتابته على نظم غرامى صحيح في مصطلح الحديث قولهم عنمن الحديث والمنعن من الحديث من قبيل النحت . وظاهر أنه مصوغ من عن من فلا حذف فيه ، وإنما هو من قبيل حكاية الصوت .

وقد سار على هذا النحو الأستاذ المعلوم في مقاله في النحت ، وقد نشره في حريدة الأهرام الصادرة في ٩ يناير سنة ١٩٣٩ — فذكر من النحت المؤن في اصطلاح المحدثين ، وهو الذي يقول فيه الراوى : حدثنا فلان أن فلاناً قال كذا ، وعد منه المتبقية لصوت السكون في الماء ، والظلمة لصوت غليان القدر ، وذكر ألفاظاً من هذا القبيل .

٤ — وذكر الأستاذ المملوك في مقاله من النحت الخيس للجيش تحت من خمسة خمسة ، ولا وجه لهذا ؛ فالجيش مسمى حياً لأنه حسن فرق : المقدمة والقلب والميمنة والميسرة والسافة ، وقيل مسمى بذلك لأنه نحس فيه الغنائم . فترى أنه من مادة واحدة ولفظ واحد وهي خمس وما هكذا يكون النحت . ولو أنه ذكر نحو ثلاث من ثلاثة ثلاثة ورباع من أربعة أربعة لكان له بعض المنذر ، وهذا يسمى عدلاً لا تحناً . وذكر منه الكُشَى وهو الشيخ المسن وهو نسبة إلى كنت إذ يكثر من ذكر ماضيه ، وليس فيه حذف شيء . وذكر أيضاً البلقع للأرض لا نبات فيها ، وعنده أن الأصل بلا قاعد ، وهو بعيد ، فإن شأن النحت أن يدل في قرب على أصله .

الفرض من النحت : النحت ضرب من الاختصار الذي تميل إليه العرب ؛ إذ يشار بالكلمة إلى الكلمتين أو الكلمة ، وهو قد يشير إلى كلام تام كما في السمعة والكتبعة ، وقد يشير إلى مركب ناقص نحو شقحطب ومشلوز ، وهو المشمشة الحلوة المخ ، قال الأزهرى (١) : أخذ من المشمش واللوز .

وقد يدعو إلى النحت التظرف . فحمود بن الحسين الأديب الملقب كشاحم (توفي سنة ٢٥٠ هـ) سئل : لم لقب نفسه هذا القلق ؟ فقال (٢) : الكاف من كاتب ، والشين من شاعر ، والالف من أديب ، والجيم من حواد ، والميم من منجم ؛ وقيل إنه طلب الطب حتى مهر فيه وصار أكبر علمه فريد في لقبه الطاء من طبيب ، فصار طكشاحم ولكه لم يشتهر ، وكأن ذلك لأنه ليس على نهج الأبلية العربية .

وقد أراد بعض المحدثين أن يستفيع به في صوغ المصطلحات العلمية ، وصاغ جرجس هام (٣) للطير الذي يأكل القمح والنبات كلفة اللحنى ، وللحيوان الذي يعيش في البحر والبر البرماني ، وقياس ما سيأتي أن يقال البرمى .

استعمال النحت : يبدو أن استعمال العرب له قليل ، حتى إن أبا العلاء المعري في عبث (٤) الوليد يقول وقد أورد أمثلة للنحت : « ولا يسرف مثل هذه الأحياء في الكلام القديم ، وإنما هي محدثات . ويجوز أن يكون المقول من كلام الجاهلية ليس فيه شيء من هذا النوع » . وقد جمع الظهير (٥) الفارسي ما وقع في ألقاظ العرب على مثال شقحطب في نحو عشرين ورقة ، وسماه كتاب تبية البارعين على المسحوت من كلام العرب . ولم يقع إلينا هذا الكتاب حتى نقف على ما فيه ، ونعلم هل اقتصر على مثال شقحطب أي ما جاء منحوتاً على هذا الوزن ،

(١) لسان في شعر (٢) شذرات الذهب ٢ / ٣٧ (٣) المنتطب ، المجلد ١١ ص ٣٨٤ سنة ١٨٨٧

(٤) ص ٢١٥ (٥) هو الحسن بن الخطير تولى القاهرة سنة ٥٩٨ ، عن باقوت ٨ / ١٠٠ .

أو أنه جمع فيه كل ما جاء على نهج النحت . وذكر الثعالبي في فقه اللغة (في الباب العشرين) فصلا في سياقة أقوال متداولة في هذا الباب : فذكر البسمة والسبحة حكاية قول سبحانه الله ، والحيلة حكاية قول لا إله إلا الله ، والحوقة حكاية قول لا حول ولا قوة إلا بالله ، والحذلة حكاية قول الحمد لله ، والحيلة حكاية قول المؤذن : حي على الصلاة ، حي على الفلاح ، والطلقة حكاية قول أطال الله بقاءك ، والدمعة حكاية قول أدام الله عزك ، والجمعة حكاية قول جعلت فداك . وتراء ذكر الحوقة بتقديم القاف على اللام ، وشكر هذا ابن دحية (١) . ويذكر أن الوارد الحوقة ، فأما الحوقة فشبه الشيخ الضميف كما قال :

يا قوم قد حوقلت أو دوت وبعد حيقال الرجال الموت

وابن دحية تابع في هذا للجوهري . وقال ابن الأثير كما في اللسان : « هكذا ذكرها الجوهري بتقديم اللام على القاف ، وغيره بقول الحوقة بتقديم القاف على اللام » وقد أورد صاحب اللسان شاهدا للحوقة قول الشاعر :

فداك من الأفوام كل مبخل يحونق إما سأل العرف سائل

والطلقة هكذا ، وقد نسب إلى الشهاب الخفاجي في شعاع الغايل أنه سطرها : الطلقة ونسب في ذلك إلى السهو . والجمعة هكذا باللام ، وقد ذهب المعري إلى هذا وجعل اللام في الجمعة اللام في جعل ، وجعل هذا من الافتتان في السحت وعدم التزام الترتيب في الحروف قال : « (٢) وقد افتشوا في التمييز لأن قولهم جعله إذا قال جعلت فداء قدمت فيه القاء على اللام وإنما ينبغي أن يقال جعله » . وابن دحية يقول : « الجمعة جعلت فداك » وقولهم الجمعة باللام خطأ : « وذكر ابن دحية مما ورد منعونا الحسبة قول حسي الله .

وقد حكى العلماء ألفاظا غير ما ذكر ، فمن ذلك عطيب لموضع بتهامة ، قال الزمخشري (٣) : « أظن أن قوما كانوا في هذا الموضع زولا فقل بعضهم لا يهمل أب » فسمى به المكان . وهو ملحق إن صح بخدب . ويقرب منه ما قيل في بليس المدينة المصرية ، فقد قال ابن الجوزي في طبقات القراء (ج ٢ من ٢٧) في ترجمة قسم الظهراني : « من ساكن أي بليس التي يقال لها اليوم بليس » . نحوته من قبور أبي محب وسوفا أي الحكة في لسان الأغريق ، وسامرا المدينة أحدى المعتصم بالعراق وأصلها « مر » من رأى ، والأقرب فيها أنها مختصرة من ساء من رأى وهي إحدى الثقات فيها ، وقد قال (٤) بذلك بعض الساحتين . ومنه الجزرة الأخذ بالحزم من الحزم والرأي ، والمجهر مرفقة حب الرمان ، والمجهرمة اتخذها من حب الرمان ، وقد حدث في استعمال المؤلفين التمسكة من قولهم فإن قيل . وقال بعضهم (٥) في الهيمى إليها

(١) الزهر ٢٨٦/١ . (٢) عبت لوليد ٢١٠ . (٣) معجم البلدان في الباب . (٤) معجم البلدان في مادتها . (٥) شعاع الليل .

مستعينة من هيئة أولى جعلت على فعولى ، والصواب أنه لفظ يونانى . وتطلق عمى الأصل والمادة ، وفى اصطلاح الفلاسفة هى جوهر فى الجسم قابل للاتصال والانفصال محل الصورتين النوعية والجمعية . ومنه المذلكة وهى جملة الحساب . ويقال فذلك حسابيه أى أنها من قوله حين يحمل الحساب بعد تفصيله فذلك كذا وكذا . وقال المتنبي : يمدح ابن المعيد :

نسقوا لنا سبق الحساب مقدما وثائق فذلك إذ أتيت مؤخرًا

وعما جاء مستعوتاً كلمة ليس من أحوات كان ، فأصلها لا أيس أى لا وجود ، تقول العرب : حى به من أيس وليس أى من حيث هو وليس قال الليث : أيس كلمة قد أميتت ، إلا أن الخليل ذكر أن العرب تقول حى به من حيث أيس وليس لم تستعمل أيس إلا فى هذه الكلمة وإنما معناها كعمى حيث هو فى حال الكينونة والوجود ، وقال ابن ميمى لا أيس أى لا وجد . وقال ابن الأنبارى فى زهرة الآلاء فى ترجمة الجواليتى : « وحكى (يزيد الجواليتى شيخه) عن بعض النحويين أنه قال : أصل ليس لا أيس ، فقالت : هذا الكلام كأنه من كلام الصوفية . فكان الشيخ أبكر على ذلك ، ولم يقل فى تلك الحال شيئاً . فلما كان بعد ذلك بأيام وقد حضرنا على العادة قال ابن ذاك الذى أبكر أن يكون أصل ليس لا أيس ؟ أليس لا تكون بمعنى ليس ؟ فقلت : ولم إذا كان لا بمعنى ليس يكون أصل ليس لا أيس ؟ فلم يذكر شيئاً . وقد غاب عن أبى منصور حجة النحوى الذى ذهب الى هذا القول ، وهو قول العرب : حى به من أيس وليس ، فقد علمنا منه أن الأيس الوجد ، فليس مركبة منه ومن أداة النفى المعروفة وهى لا ، وبذلك تعلم أنها قد استعملتها العرب استعمال الأفعال . ولا يستغرب مع هذا أن تدل على نفي الحال لا على نفي المضى كما هو تسن الأفعال . وكذلك ليت أصلها لا أيت ، وأيت هى فى الأصل أيس . وكذلك لات من تعربات هذا الأصل ، ويقول النحويون : أصلها لا فأضيف إليها التاء لتأنيث اللفظ كرم وتعت ، وما تقدم من القول بالمبحث فيها أشبه بالصواب .

محمد على النجار

المدرس بكلية اللغة العربية

ما زرعتم تحصد

لابن عبد ربه صاحب العقد المريد الامام المشهور فى الادب شعر جيد منه قوله :

يا من تجمد للزما	نى أما زمانك منك أجمل
حط نهارك على هوا	ك وعد يومك ليس من غد
إن الحياة مزارع	فازرع بها ما شئت تحصد
والناس لا يبق سوى	آثارهم والمين تفقد
أو ما سمعت بمن مضى	هذا يذم وذاك يحمى

علوم القرآن

- ٣ -

الناسخ والمنسوخ :

علم الناسخ والمنسوخ من القرآن يتمثل اتصالاً وثيقاً بعلم أحكام القرآن ، لأن النسخ لا يكون إلا في آيات الأحكام كما صرح بذلك الحافظ جلال الدين السيوطي ، ونص عبارته : لا يقع النسخ إلا في الأمر والهي ولو ناعظ الخبير ، أما النظم الذي ليس بمعنى الطلب فلا يدخله النسخ ومنه الوعد والوعيد . وإذا عرفت ذلك عرفت فساد صنع من أدخل في كتب النسخ كثيراً من آيات الأخبار والوعد والوعيد ١ .

وحينما يتجه الباحث الى علم الناسخ والمنسوخ عليه أن يواجه المسائل الآتية .

- ١ - حقيقة النسخ .
 - ٢ - نسخ القرآن بالقرآن وبالسنة .
 - ٣ - بيان سور القرآن التي وقع فيها الناسخ والمنسوخ أو أحدهما .
 - ٤ - ما نسخ حكمه وتلاوته أو أحدهما .
 - ٥ - المؤلفات التي وضعت في الناسخ والمنسوخ .
- وسنتكلم مايجاز عن كل مسألة من هذه المسائل بقدر ما يتسع له المقام .
- أما حقيقة النسخ لغة فهو مشترك لفظي بين المعاني الآتية .

الإزالة ، التبديل ، التحويل ، النقل . ويشهد للأول قوله تعالى « فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته » . والثاني قوله تعالى « وإذا بدلنا آية مكان آية » . والتحويل مثل تناسخ الموارث بمعنى تحويل الميراث من واحد الى واحد . والنقل مثل : نسخت الكتاب إذا نقلت ما فيه ما كذا لفظه وخطه . قالوا والنسخ بالمعنى الأخير لا يقع في القرآن . وأجازه النعمان واستشهد له السعدي بقوله تعالى « إنا كنا لننسخ ما كنتم تعملون » .

٢ - اختلف العلماء في نسخ القرآن بالسنة ؛ فمنهم من يرى أن القرآن لا ينسخ إلا بقرآن ، محملاً بقوله تعالى : « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » . ولا يكون خيراً من القرآن ولا مثله إلا قرآن . وأجاز البعض الآخر نسخ القرآن بالسنة ؛ لأنها هي أيضاً من عند الله ؛ قال تعالى « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى » . ويرى بعض الأئمة أن السنة إن كانت بأمر الله من طريق الوحي نسخت القرآن ، وإن كانت بإجتihad

لا تنسخ القرآن . ويرى الامام الشافعي رضى الله عنه أن السنة إن كانت متواترة نسحت القرآن وإلا فلا تنسخ . وعما يروى عنه قوله : « حيث وقع نسخ القرآن بالسنة فعما قرآن ماضد لها ، وحيث وقع نسخ السنة بالقرآن فبما سنة ماضدة له ليتبين توافق القرآن والسنة » . وقد أطنب علماء أصول الفقه في هذه المسألة فذكروا الخلاف وحرروه ، وأقاموا الأدلة والبراهين .

٣ - سور القرآن باعتبار النسخ والمنسوخ أقسام قسم ليس فيه نسخ ولا منسوخ ، وهو ثلاث وأربعون سورة : الفاتحة ، ويوسف ، ويس ، والحجرات ، الرحمن ، والحديد ، والصف ، والجمعة ، والنحر ، والمائدة ، والحاقة ، ونوح ، والجن ، والمرسلات ، والنبا ، والتاوعات ، والانفطار ، وثلاث بعدها ، والفجر وما بعدها إلى آخر القرآن ، ما عدا التين والمصر والكافرين .

وقسم فيه النسخ والمنسوخ وهو خمس وعشرون : البقرة وثلاث بعدها ، والحج ، والبور ، والفرقان ، والشعراء ، والأحزاب ، وسبا ، والمؤمن ، والشورى ، والذاريات ، والطور ، والواقعة ، والمجادلة ، والمزمل ، والمدثر ، والكوثر ، والمصر .

وقسم فيه النسخ فقط وهو ستة الفتح ، والحشر ، والمنافقون ، والتغابن ، والطلاق ، وسبح .

وقسم فيه المنسوخ فقط وهو الأربعون الباقية .

قال العلماء : وفي هذا التقسيم نظر .

٤ - النسخ قد يكون للتلاوة والحكم معا ، كما روى عن عائشة رضى الله عنها قالت : « كان فيما أنزل » عشر رضعات معلومات ، فنسخ خمس معلومات ، فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو مما يقرأ من القرآن . وقد تكلم العلماء في قولها : « وهو مما يقرأ من القرآن » فإن ظاهره بقاء التلاوة وليس كذلك . وأجابوا بأن معنى فتوى رسول الله صلى الله عليه وسلم : قرب الوفاة ، أو أن التلاوة نسخت ولم يبلغ ذلك كل الناس فاستمر البعض يقرأها . وقال مكي : هذا المثال فيه المنسوخ غير متلو والنسخ غير متلو ولا أعلم له نظيرا .

وقد يكون النسخ للحكم دون التلاوة ، وهذا هو المشهور ، وهو الذى ألفت فيه الكتب ، وهو الذى ينصرف اليه النسخ عند الإطلاق .

والواقع أنه قليل جدا ، على ما يراه المحققون من الذين لهموا فيه . وقد أكثر بعضهم دون تحقيق فلم يفرق بين التخصيص والنسخ ، فذكر آيات كثيرة في باب النسخ وهي من باب التخصيص ، بل ذكر بعضهم آيات ليست من النسخ ولا التخصيص في شيء ، مثل قوله تعالى :

« ومما رزقناهم ينفقون » « وأنفقوا مما رزقناكم » ظلوا إنيهما منسوختان بآية الزكاة وليس كذلك . وقوله تعالى « أليس الله بأحكم الحاكمين » قيل إنها مما نسخ بآية السيف وليس كذلك لأنه تعالى أحكم الحاكمين أبدا لا يقبل ذلك النسخ ، قال : وإن كان معناه الأمر بالتهويض وترك المعاقبة . وقوله تعالى في سورة البقرة : « وقولوا للناس حسنا » هذه بعضهم من المنسوخ بآية السيف

وغلظه ابن الحصار بأن الآية حكاية مما أخذ على بني إسرائيل من الميثاق ، فهو خبر فلا نسخ فيه .

أما الآيات التي خصصت باستثناء أو غاية مثل قول الله تعالى : « والشعراء يتبعهم الغاؤون ، إلا الذين آمنوا » « والمصر إن الإنسان لئى حمر إلا الذين آمنوا » « فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره » فهي من باب التخصيص لا من باب النسخ . وقد حرر ذلك القاضي أبو بكر بن العربي .

• المؤلفات :

الناسخ والمنسوخ ، لابن خزيمة ، وهو الحافظ المظفر بن الحسين بن زيد بن علي الفارسي .
والناسخ والمنسوخ ، لابن نصر المفسر ، وهو العلامة أبو القاسم هبة الله بن سلامة ابن نصر بن علي الصوري المفسر البغدادي ، المتوفى سنة ٤١٠ هـ .

والناسخ والمنسوخ ، لابن جعفر السجاسي ، وهو العلامة أبو جعفر محمد بن أحمد بن إسماعيل المرادي النحوي المصري ، المتوفى سنة ٣٣٨ هـ .

والناسخ والمنسوخ ، للإسفرافيني ، وهو العلامة أبو عبد الله العامري الشافعي .

والناسخ والمنسوخ ، العامري ، وهو القاضي أبو عبد الله محمد بن عبد الله العامري .

والناسخ والمنسوخ ، لابن حزم الأندلسي المشهور .

وهذه المؤلفات محفوظة بالمكتبة الأزهرية والاملاص عليها سهل ميسور .

وهناك مؤلفات أخرى في الناسخ والمنسوخ لمشاهير المؤلفين ، منهم العلامة أبو عبيدة القاسم بن سلام الجمحي ، وأبو سعيد عبد القاهر بن طاهر التيمي ، المتوفى سنة ٤٢٩ هـ .
والحافظ جلال الدين أبو بكر عبد الرحمن السيوطي ، المتوفى سنة ٩١١ هـ وغيرهم

وكنت وعدت حصرات القراء ببيان المؤلفات في علوم القرآن على اختلافها ، والمقالان السابقان كانا خاصين بعلم أحكام القرآن ، ولم تذكر المؤلفات فيهما ، فقد كررها الآن :

المؤلفات في آيات الأحكام :

أحكام القرآن ، لابن العربي ، وهو القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله ، المعروف بابن العربي الأندلسي الأشبيلي ، المتوفى سنة ٥٤٣ هـ .
والسكيا المراسي : أبو الحسن علي بن محمد بن علي الطبري ، الملقب بمهاد الدين البغدادي ، المتوفى سنة ٥٥٤ هـ .

والجصاص أبو بكر أحمد بن علي الرزي المشهور بالجصاص ، الحنفي ، المتوفى سنة ٥٣٧ هـ .
وأحكام الكتاب المبين للشفكي ، علي بن محمود الشفكي ، من علماء القرن التاسع الهجري .
والتفسيرات الاحمدية في بيان الآيات الشرعية : لملاحيون ، أحمد الجونقوري .
والاكليل في استنساخ التنزيل ، لجلال الدين السيوطي .
وهذه المؤلفات محفوظة بالمكتبة الأثرية ، ونوجب بكل من يزور المكتبة للاطلاع عليها وعلى غيرها .

وهناك مؤلفات أخرى في علم أحكام القرآن ، أهمها وأجلها كتاب الامام الشافعي رضي الله عنه ، ولم نمر عليه في دار الكتب المصرية ، ولا في مكتبة الأزهر ، ولعل الله يوفقنا لعثوره عليه ، فهو أول كتاب ألف في هذا العلم ؟
صمد حسين

الطيرة

قال النبي صلى الله عليه وسلم : « ثلاثة لا يكاد يسلم منهم أحد : الطيرة والظن والحسد » .
فقال له قائل : فما المخرج منهم يا رسول الله ؟

قال : « إذا تطيرت فلا ترجع ، وإذا ظننت فلا تحقق ، وإذا حسدت فلا تبغ . أي إذا تطيرت من شيء ساعة خروجك لحضرتك ، أو عزمتك على عمل شيء فلا ترجع مما عزمته عليه وإذا ظننت شيئاً فلا تعتبره حقا ، أي فلا تصدقه ، وإذا حسدت امرأً على شيء ناله فلا تبغ عليه بتمنى زوال نعمته .

وقد كانت العرب تتطير ككل الأمم في عهد جاهليتها ومن شعرهم في الطيرة :

وما صدقتك الطير يوم لقيننا وما كان من دلاك فينا بخار

هذا من شعر الجاهلية . وإنا لمعجب أن يقع في شعر حسان بن ثابت ما يدل عليه في الاسلام ، فقد قال :

يا ليت شعري وليت الطير تخبرني ما كان بين علي وابن عفانا
لتسمعن وشيكا في ديارم الله أكبر يا ثارات هثانا

عرس في بيت النبوة

جعل الله الزواج شرعة لبقاء النوع ، وتكثير النسل ، وصبط الشهوات ، وتعمير الحياة والتعاون على متاعها .

ونحن حين نتواصى بالتمسك العرة والقُدوة من ديننا وتاريخنا ، وأعمال رجالنا المسلمين العظماء أمام كل حادث ، كي يكون في هذا الالتماس جمع بين الماضي والحاضر ، ووصل للخلف بالسلف ، وتقريب بين دنيا ودينام ، أقول إنا حين نتواصى بذلك نحمد أن عرسا أقيم في بيت النبوة الكريم ، ما أجدره أن يكون تذكرة وعبرة ، ذلك هو زواج علي سيد شباب الإسلام بفاطمة الزهراء ، سيدة نساء العالمين ، وصغرى نوات الرسول الأمين .

لما عُلى في بيت الرسول الكريم محامدا بالزماة والعناية ، إذ كان النبي عطا فاعليه رحما ، حتى لقد يسر له سبيل العلم ، فمرف القراءة والكتابة ، وكانت خديجة روج النبي بارة ، تكرمه وتفتبط لمرآه ، وقد كان بحوار علي فاطمة ، اجتماعا في بيت النبوة وهما صبيان صغيران ، يلعبان معا ويحتضان معا ، ثم وجدا في تقارب السن ، وفي وحدة الحياة ، وفي وحدة المسكن ، وفي عطف الأبوة .

وفي السنة الثانية للهجرة كانت من علي إحدى وعشرين سنة وخمسة أشهر ، وكان عمر فاطمة أقل من ذلك بعامين أو نحوها ، حدث أن أقبل كل من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما يخطبان فاطمة من أبيها ، كل لنفسه ، فسكت النبي ولم يرد عليهما شيئا ، فاطمنا إلى علي وأخبراهما بما حدث ، ولصحاء يخطبونها إذ هي أصغر له من غيرها ، لقراته منها ، وخلوه من النساء .

قال : فنهاني إلى أمر كنت عنه فاطمة ، فممت أحر ردائي « فراحا تنهت له من خطبة خير النساء » حتى أتيت النبي صلى الله عليه وسلم ، فقلت : يا رسول الله أنزوحى فاطمة ؟ قال وهل عندك شيء يصلح ميرا لها ؟ فقال : لا ، فقال النبي : وأين درعك الثقيلة التي أعطيتها لك من مفاتيح بدر ؟ فقال : عندي يا رسول الله فرسى ودرعى ، فأجابه النبي : أما فرسك فلا بد لك منها في الحروب ، وأما درعك الثقيلة فبمها لتحمل من ثمنها ميرا لزوجك ، ثم قال له (كما في رواية النسائي) : مرحبا وأهلا !

تخرج علي إلى رهط من الأنصار كانوا ينتظرونه ، فقالوا : ما وراءك ؟ قال : ما أدري غير أنه قال لي مرحبا وأهلا . قالوا : يكفيك من رسول الله صلى الله عليه وسلم أحدهما ، فكيف وقد أعطاك الأهل وأعطاك الرحب ، لا بد أنه سيزوجها لك !

وذهب على يهيء الصداق ، فباع درعه الى عثمان بن عفان ، بأربعمائة وثمانين درهما ، وأعطها مهرأ لفاطمة التي لا تقدر مال ، ثم رد عثمان الدرع الى على هدية منه بعد ذلك ، فلما علم النبي بما فعل عثمان دعا له بذهوات طيبات .

واقصر النبي على قوله لعلى . مرحبا وأهلا ، ولم يعطه كلمة فاصلة في الموضوع ، لأنه أراد أن يعرف أمر ربه ، قال أنس : بينما أنا عند النبي صلى الله عليه وسلم إذ غشيته الوحي ، فلما سرى عنه قال : إن ربي أمرني أن أزوج فاطمة من على ، فانطلق فادع لي أبا بكر وعمر وعثمان وعبد الرحمن بن عوف وجماعة من المهاجرين والأنصار ، وكان على فائبا ، فلما اجتمعوا وأخذوا بحالهم ، أنبأهم رسول الله بالبأ ، وخطب فيهم عن ذلك خطبة بليغة وجيزة ، قال فيها بمد حمد الله :

« إن الله تبارك اسمه وتعالى عظمته ، جعل المصاهرة سببا لا حقا (لازما) وأمرنا مفترضا أو شيع به الأرحام ، وأزم به الأنام ، فقال عز من قائل « وهو الذى خلق من الماء بشرا ، فجعله نسبا وصهرا » ، فأمر الله يجرى الى قضائه ، وقضاؤه يجرى الى قدره ، ولكل قضاء قدر ، ولكل قدر أجل ، ولكل أجل كتاب ، يحور الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب . ثم إن الله تعالى أمرني أن أزوج فاطمة من على بن أبى طالب ، فاشهدوا أنى قد زوجته على أربعمائة مثقال فضة ، إن رضى بذلك على . »

وبعد أن انتهى من خطبته ، دعا النبي عمرو بن لويس فقال : جمع الله شملهما ، وأطاب نسلهما ، وجعل نسلهما مفتاح الرحمة ، وممادى الحكمة ، وأمن الأمة .

ثم أمر صلى الله عليه وسلم تطبق من بلع فوضع بينهم ، وقال للقوم : انتهوا منه ، فحملوا يأخذون ويأكلون ، ثم دخل على بعد ذلك عليهم ، فقبض رسول الله في وجهه تبشيرا له بشعيق أمه ، وقال له : إن الله عز وجل أمرني أن أزوجك فاطمة على أربعمائة مثقال فضة . أرضيت بذلك ؟ فقال : قد رضيت بذلك يا رسول الله . فقال عليه الصلاة والسلام : جمع الله شملكما ، وبارك لكما ، وبارك فيكما ، وبارك عليكما ، وأمر جدكما ، وأخرج منكما الكثير الطيب .

ثم إن رسول الله أمر بإعداد الجهاز المتواضع لابنته ، فأعطى بلالا ثلث المهر ليشتري به طيبا ، ثم أحضروا لها سريرا مشروطا نظائلا من خوص مفتول ، حملوا فراشه حله كبش وغطاءه قليفة ، وأربع وسائل حشيت اثنتان متهما بصوف واثنتان بليف ، وساطا له خل رقيق ، وما لا يد للبيت منه ، وهذا كل ما كالت في جهاز سيدة نساء العالمين ويطل الاسلام المنظر .

وجاءت ليلة العرس ، وكان علي فقيراً في ماله ، لا يرى حوله بيضاء ولا صفراء ، وعاد علي فرهن درعه عند يهودي ، وأعد بذلك جابياً من الشعير والتمر والسمن والبن ، وأضافه إلى ما أهداه بعضهم إليه من اللحم والذرة ، وأمر بأعداد الوليمة للعرس الاسلامي الذي يحتفل فيه بالمعاني والمقاصد ، قبل العناية بالماديات والمظاهر .

ومع كل هذا التواضع في السعة فقد قالت أسماء : لقد أولم علي على طعمة فكانت وليمة في ذلك الزمان أفضل من وليمة .

أعدت الوليمة ، وأكل منها الناس ، ثم زفت فاطمة فانتقلت إلى بيت علي مع أم أيمن الحبشية مولاة رسول الله عليه السلام ، وكان النبي قد أوصى علياً أن ينتظرا حتى يحضر بعد المشاء ، فجلست فاطمة في جانب من الست ، وحلست علي في الجانب الآخر ، ومعهما أم أيمن ، فلما صلى النبي المشاء الآخرة جاءهم ، فلما دخل قال لام أيمن : أهنا أخى ؟ فأجابته مداعبة : أخوك وقد زوجته ابنتك ! قل نعم ، هو مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي . (يعني أنه أخى في الدين والمحبة لا في السبب والرضاع) . ثم قال لفاطمة : اتقي بهاء ، فقامت امتثالاً لأمره تتمتع في سرطها من الحياء ، فأنته بقدرح فيه ماء ، فأخذ منه بعضه بفمه ثم سكب في القدح وقال لها : تقدسي ، فتقدمت ، فرش من الماء بين يديها وعلى رأسها وقال : اللهم إني أعيدها بك وذريتها من الشيطان الرجيم . ثم قال لها : أدري ، فأدبرت ، فصب من الماء بين كتفيها ، ثم فعل مثل ذلك مع علي ، وعوده بما سبق . وقبل عوده نقل هو الله أحسد والمعوذين ، وقال : اللهم بارك فيهما ، وبارك عليهما ، وبارك لهما في نسليهما . ثم قال لعلي : ادخل على أهلِكَ باسم الله والبركة .

ولكن علياً رجل فقير ، وقد شاركته فاطمة في حياته القاسية ، وتحملت معه أعباء العيش المرهقة . فهل تأبى لأنها سيدة النساء وولت الرسول من هذه الحياة المتواضعة ؟ . أتتكبر عن العمل والسعي ؟ أتتعالى عن تنظيف البيت وتهيئة الطعام وطحن الشعير وما إلى ذلك من منهن ؟ لا ، فليس إلى ذلك سبيل ، فهي بنت عبد الله الذي أدبه رب فأحسن تأديبه ، وبمنه ليكون متما لمكارم الأخلاق ، وجعله هادياً متواضعاً ، ولم يجعله جباراً متكبراً ، عن ابن أحمد قال : قال علي عليه السلام : ألا أخبرك عني وعن فاطمة ؟ كانت بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأكرم أهله عليه ، وكانت زوجتي ، حُرَّت بالرحي حتى أثرت الرحي بيدها ، واستنقت بالقرية حتى أثرت القرية ببحرها ، وقمشت البيت حتى أغبرت ثيابها ، وأوقدت تحت القدر حتى دفت ثيابها ، وأصابها من ذلك ضرر !

بل ها هو ذا العمل يرهق علياً فيقول لفاطمة : لقد حملت حتى اشتكيت صدري ، وقد جاء الله أباك بسبي ، فأذهبي إليه فأطلي منه خادماً يخدمنا ، فقالت : وأنا والله لقد طعنت

حتى نورمت يداي ! فأتت النبي صلى الله عليه وسلم فقال لها : ما جاء بك ، وما حاجتك يا بنتي ؟ قالت : جئت لأسلم عليك . واستحييت أن أسأله ورجعت ، فقال لها علي : ما فعلت ؟ قالت : استحييت أن أسأله ، فأتياه جميعا ، فقال علي : يا رسول الله لقد سنوت حتى اشتكيت مدري ، وقالت فاطمة : لقد طعننت حتى مجلت يداي ، وقد جاءك الله عز وجل بسبي وسعة فأعطنا حادما . فقال : والله لا أعطيكما وأدع أهل الصفة تطوى بطونهم ، بل هم أولى منكما ، فرجما .

أمام معاملة النبي لابنته في هذا الموقف ، نراه في حين آخر يوعى لها كرامتها ، ويحرص على سلامة بيتها ، وبما يقع فيها يسبب لها الأسى والألم ، فقد حدث بعد زواجها بحين من الزمان أن فكر علي في زواج جويرية بنت أبي جهل ، فسمعت بذلك فاطمة ، فأتت أباهما وقالت يزعم قومك أنك لا تقض لبنانك ، وهذا علي خاطب بنت أبي جهل . فقام عليه السلام فوق المنبر وتشهد ثم قال : أما بعد فإن فاطمة بضعة مني ، فمن أغضبها فقد أغضبني وقد بلغني أن ابن أبي طالب يريد زواج بنت أبي جهل ، وإنني لا آذن ثم لا آذن ثم لا آذن ، والله لا نتجمع بنت رسول الله وبنت عدو الله عند رجل واحد أبدا !

وكانت هذه الغصبة الحميدة كافية لصد علي عن هذه الفكرة ، وحفظت لفاطمة بيتها وكرامتها ، وعرفتها أن أباهما لا يهمل حقوقها .



هذه قصة زواج علي وفاطمة ، ومنها يدرك أن هناك أخلاقا إسلامية كانت مرغوبة من النبي وأصحابه في مثل هذه المواقف ، ومن تلك الأخلاق : الأدب في الخطبة ، والرد الجليل من المستنول ، والاعتدال في المهور ، والاقتصاد في الجهاز ولولائم ، وإرادة وجه الله في كل عمل ، وطلب التوفيق والدركة من الله في كل شيء ، والعشرة الطيبة بين الزوج وزوجته ، والحرص على سلامة البيت وكيانه ، وغير ذلك من الأخلاق !

لنا أجدرنا أن نأخذ أنفسنا بهذه الخصال النبيلة التي كانت لأولئك لأسلاف المقام ، حتى نصر الأرض كما عمروها ، وحتى نساعد كما سعدوا بحياة العزة والسؤدد ، وعيش المجد والجاه !

أحمد الصرباوي

خريج كلية اللغة العربية

الاطوار الفنية

لكلمة « الأدب » في هود المروية

أرى ثامنا على ، وقد أخذت على عاتق دراسة بعض النواحي الأدبية ، أن أميط اللثام عن وجه كلمة « الأدب » وأورى زبد البحث فيها حتى تظهر على حقيقتها في غير لبس أو التواء ، فأبين المعنى الأول الذى نشرته هذه الكلمة ، ثم أخرج على الاطوار التى اصطلمت فيها بألوان متباينة . يرى بعض جهابذة الأدب أن هذه الكلمة ليست من غراس العصر الجاهلى ، وإنما نمت وتفتحت أكامها في رياض العصر الاسلامى ، ويرى آخرون أن لها وشائج قوية تربطها بالجاهلية وأنها وردت في حديث عتبة بن أبى ربيعة ، وكانت ابنته هند ألقت عليه أن لا يزوجها من أحد حتى يمرض أمره عليها ، قال عتبة كما رواه أبو على القالى في أماليه :

« إنه قد خطبك رجسان ، أما الأول فى الشرف الصميم ، وأما الآخر فى الحسب الحبيب والرئى الأريب ، بدر أرومته ، وعز عشيرته ، يؤدب أهله ولا يؤدبوه » هند : أما الأول فسيد مضياح لكريمته وأما لآخر فسل الحرة الكريمة ، إني لأخلاق هذا لواقمة ، وإني له لمواقمة ، وإني لأحدة بأدب العمل مع لروم قتي وقلة تلفتي

وقد جاءت أيضا في كتاب السمان بن المدر الى كسرى : « وقد أوفدت إليها الملك رهطا من العرب لهم فضل فى أحسابهم وعقولهم وآدابهم » .

كما جاءت في حديث علقمة بن علاثة بين يدي كسرى « فليس من حصرك منابا فضل ممن غاب عنك ، بل لو قست كل رحل منهم وعلمت منهم ما علمنا لوجدت له فى آياته أمدادا وأكفاء ، كلهم الى الفضل منسوب وبالشرف والسؤدد موصوف ، وبالأرائى الفاضل والأدب معروف » .

فى هذا الكلام الذى لا أرى تلمة للارتياح فى صحته أو الشك فى صدق روايته ، نرى أن المسحة التى تهيم على الكلمة هى التهذيب والخلق القويم ، وهذا المعنى نفسه جلبا فى قوله صلى الله عليه وسلم : « أدبنى ربى فأحسن تأديبى » مما ينهى أن لهذه الكلمة عرقا فى الجاهلية ونسبا ترجع اليه ، إذ لم يثبت أنها من غراس العصر الاسلامى . على أن إغفال هذه الكلمة فى القرآن لا ينهض دليلا على أنها لم تشد فى ربوع العصر الجاهلى ، لأن القرآن ، وإن كان يحكى أسلوب الجاهلية وألفاظها ، لم يستوعب كل ذلك وإنما جاء أكثره بلهجة قريش وأخذ اليسير منه بحظ ضئيل من اللهجات الأخرى ، فليس غريبا أن تكون كلمة « أدب » من لهجة قريش أو غيرها ، ولكن القرآن أغفلها ، فليس القرآن قاموسا لسائر لهجات العرب ولغاتهم ، وليس القرآن معجما لكل ما نمت به شفاء المروية من فصيح وغير فصيح .

وقد ترى من يقول : أليس من الجائز أن تكون كلمة « الأدب » دحيلا على لغة العباد ؟ فنقول : إن جرس الكلمة وصيغتها يثبتان بعراقتها فى العربية ، وثنها واسطة المقدم من ألفاظها فإن لها أضرايا ونشائر ينهل جميعا من معين واحد فى اللفظ والمعنى ، مثل دأب وأبد وبدأ . ثم إن الكلمة لم ترد فى العبرية والسريانية حتى يحتمل أنها أخذت منهما .

على أن العرب في الحقبة التي ظهرت فيها هذه الكلمة وتداولتها أفواههم ، كانوا يعملون تام عما يتأخرون من الأمم التي أتوا منها في ضيق الإسلام حين امتد سلطانهم وخفق نواؤهم فوق آظام الدول الأخرى .

ومهما يكن من شيء فاني لا أتبين وجها لإيراد كلمة « الأدب » من حظيرة الجاهلية وإنما أرى أنها من بنات الفكر الجاهلي وثمرة من ثماره ، وأنه كان يراد منها في ذلك العهد وفي العصر الإسلامي التهذيب وإخلاق المظلم .

ولعل الجذع الذي تنبعث منه أغصان هذه الكلمة فيما بعد هو الأدب بمعنى الظرف ، ثم انتقل منه إلى الأدب بمعنى الدعوة إلى الطعام ، لأن الظرف يحمل المرء على التحلي بالفضائل والتزني بالمكارم ، ولو أننا استعرضنا غايل العرب وشمالهم الخالدة لألفينا أن الكرم أسمى ما تقضى به العرب وتعدوا به ، أليست البادية مجذبة بحبا أهلها حياة الشظف والخشوة ويحتاج الأملاك حمرة سكاها ؟ لهذا كانت الحاجة ماسة إلى البديل والندى ، ولهذا غدا الرقري عنان الخلق الجليل والهمة الشماء .

ولهذا كان من المقبول أن تتدرج الكلمة من الظرف إلى إقامة الولائم ، ولما كان من أخص خلائق السمع أن يمتنع الصيغان بالأحاديث العذبة ويقص عليهم الأنباء المسلية عنواها على القطة والارتياح للقراء ، مست الحاجة إلى أن يكون على قسط من التفصاح وذراة الإنسان حتى يقضى له أن يعرض لشجون الحديث بما يتلج صدورهم ويرفه عن مشاعرهم ، وليس من سبيل إلى فصاحة اللسان وقوة البيان إلا التأدب بالمأثور من نثر العرب وشعرهم ، وإذن أصبح من أخص سمات الجواد الحسن وحسن البيان ، ولهذا تقمصت كلمة الأدب نوبا حديثا وغدا الهدف الذي ترمى إليه هو المأثور من النثر والشعر ، أما الظرف ورقة الشائل فقد أسدل عليه الستار وإن كان أرى به يمتد نادرا ، وقد تدرت هذا المعنى طيلة العصر الجاهلي والعصر الإسلامي ، فإن هذين العصرين لم تزدهر ربوعهما بالعلوم الجمة حتى يزعم أن الكلمة قد اتسع أفقها ، وتراحت أطرافها ، وغدت خليفة أن يراد منها ما هو أعمق من ذلك وأبعد فورا ، لأن العصر الجاهلي كان قفرا من العلوم ، وفي العصر الإسلامي انصرف المسلمون الأولون إلى توطيد أركان دولتهم ومجاهدة الأعداء عن العلوم والفنون .

فلما كان العصر الأموي ، وازدهرت النهضة العلمية والأدبية ، وارتقت الحضارة الإسلامية وانسعت الفتوحات ، ووقعوا على ثقافات الأمم ومعارفها ، وشعروا بحاجتهم إلى العلوم والآداب يشدون بها أزر ملكهم ، وأاروها عناية جلي ، فشجعوا العلماء والأدباء على التأليف والتدوين ، وبسطوا لهم أكرمهم ، وألهموا المؤرخين لأنناهم يؤدبونهم بالعلوم المختلفة ، وتخفضت النهضة عن علوم الأدب واللسان والتاريخ والأسباب والتشريع ، والنزوى كل ذلك تحت لواء الأدب ، ومن تلك الآوة تضخمت كلمة « أدب » وتراحت أطرافها وأصبح يراد منها « الإحذ من كل فن لطرف » ، وهذا النطاق لم تتمده في صدر العصر العباسي ، لأن فترة التحول بين العصرين

لا تسنح بصيغ العلوم والآداب صفة جديدة ، فإن ذلك يحتاج الى وقت طويل ، تنهياً فيه النفوس لقبول النظريات الجديدة في العلم والآداب .

وفي القرن الثالث بحثت العلوم بحثاً دقيقاً وانسلخت عن الآداب ، وعرف بها بذاتها بالعلماء ، وأحدث كلمة الآداب تحرف سريعاً ، أو قل انحرفت وتجردت من دثرها التي عهدت بها في العصر الأموي ، وأضحت لا تطلق إلا على غار القرائح وتناج الأهكار من مأثور النثر والشعر مما تلمسه في كتبهما .

إذن فالآداب في القرن الثالث تقمص أو كاد يتقمص ثوبه الذي كان يرتديه في القرن الأول وهو النثر والشعر ، وما عمت اليهما من الأخبار والآيام والاسباب وبعض العلوم اللسانية والشرعية ، بيد أن القرن الثالث أربى فاكشف بين جوانحه النقد والنثر اللذين كان العصر العباسي حامل لوائهما . أما النقد فلما كانت بحوثه تضرب في صميم الآداب ، فقد ظل منطويًا تحت لواء الآداب طوال القرن الثالث والرابع ، وعلى الرغم من أن كشافاً دحمت في هذين العصرين فإن أغلبها - وخاصة مؤلفات القرن الثالث - جاء ملاحظات موزعة غير منظمة . وفي القرن الرابع ألفت الموازنة بين أبي تمام والبحرئى للأمدى ، والوساطة بين المنقبي وخصومه ، ومؤلفات أخرى أتيج بها للنقد أن يقيم بعض دعائم استقلاله ، وبذلك السبيل لانبلاج بحر البلاغة ، فلم يتبلج إصباح القرن الخامس حتى ألقيا من علوم البلاغة دلائل الانحياز وأسرار البلاغة .

وإذن فالنقد والبلاغة انسلخا عن الآداب وغدا الآداب مقصوراً على مأثور النثر والشعر . وملاك القول أن كلمة الآداب كان يراد منها في عرف الأدباء في العصر الجاهلي والعصر الإسلامي المأثور من النثر والشعر ، فلما كان العصر الأموي ونجر العصر العباسي تدرت مرومًا أخرى وفقاً للمقتضيات ، فأصبح الهدف الذي ترى إليه هو المأثور من النثر والشعر وبعض العلوم اللسانية والشرعية ، ومن ثم قالوا « الآداب : الأحذ من كل فن بطرف » . وفي القرن الثالث والرابع والخامس دقت كلمة الآداب وضائق ألقها حتى غدت قصراً على النثر والشعر المتنازين . أما في العصر الحديث ، عصر النور والرفاه ، فأرى أن الآداب أفسح ميداناً وأعمق غوراً وأبعد شأواً مما أسلفنا ؛ أرى أن الآداب في القرن العشرين « عقد ينتظم سائر الثقافات الأدبية التي تصقل الأذهان وتقوم اللسان وترهف المشاعر وتنفذ الدر الساهر » ، فإن ازدهار النهضة الأدبية في هذا العصر واتصال الشرق بالغرب وظهور ألوان وصور جديدة في الآداب ، واشتداد روح المنافسة والمباراة بين المعموب ، يلزم عشاق الآداب أن يرتضوا أفوايق الآداب المختلفة ، ويمتنعوا من معين الثقافات التي تهذب نفوسهم ، وتتفق مداركهم ، وتقى أذواقهم ، وتكسيهم الفصاحة وحسن البيان ، وتكفل لهم جمال العرض ودقة التصوير ، وبذلك زدهر رياض الآداب ، ومخصب ربوعه ، وتبعم وروده ، ويعبق أريجها سلبجاء الوغاني

خريج تخصص المادة والتدريس

هـ - تحقيقات أدبية

مالك بن الريب

- ٢ -

ونحن لم نعلم الى ترجمة هذا الشاعر . وليس هدفنا ، وإنما وضعنا له ربما تخطيطا حتى إذا أجدنا في الكشف عن مآقي هذه القصيدة التي نسبت اليه ، مرقا على هدى وبصيرة مترجمين المعالم الواضحة لشخصيته ، واستطاع القارئ ، كذلك ، أن يأخذ مما نقول ويدع وثاقا مطمئنا .

قالوا إنه رثى هذه القصيدة نفسه ، وليس هو أول من نكس نفسه ولا آخرهم ، وإنما هو من جماعة ومحموا في الأدب بهذه السعة ، ولكن واحدا منهم لم يرو له مثل هذه القصيدة ولا قرابتها ، والذي صرح عندي أن ابن الريب ليس أما محمدا هذه المربية الكبرى ، وما من شائ أن أسوق القول على رسلاته وإنما أعظم بالدليل والبرهان .

(١) نحن في الظروف التي قبلت فيها القصيدة فنجدها مضطربة أشد الاضطراب ؛ فقد رأينا مارواه القائل من أنه ملعن فسقط قتات ، أو مرض ، أو مات فرثته الجان . وفي العقد أنه أراد أن يلبس حفة فإذا بأفمي في داخلها فلسمته ، فلما أحس بالموت استلقى على فناء ثم أنشأ يقول ... ويدهي أن الطمين الذي لم تحمله الطعنة ، أو الملدوغ الذي سرى الدم في حده لا يحجر قصيدة تبلغ الستين بيتا ، وهي ، بعد ، من أحود الشعر ، وليس له شعر يشابهها ، ولم يؤثر عنه أنه كان مكثرا يردد القوافي فتأتيه أرسالا سهلة مهيبة ، فلم يبق إلا أنه مرض فلما أيس من الشفاء قال منها شيئا . والذي لا يقبل في هذا الموضوع مارواه البزدي في نوادره قال : رثى مالك بن الريب نفسه بقصيدته هذه قبل موته بسنة . ونحو ما هذه الرواية ما في القصيدة من نحو قوله :

ولما تراءت عند (مرو) منيتي	وخل بها حسمى وحانت وطائيا
أقول لأصحافي ارفعوني فاه	يقر لميتي أن سهيل بدا ليا
وقوله فياصاحبي رحلي دما الموت فاذلا	براية إني مقيم لياليا
وقوله : صريح على أيدي الرجال بقفرة	يسوون لحدي حيث حم قصائيا

وفي النفس شيء من أبي علي ، فكيف مر به كل هذا دون أن يملق عليه شيء ؟ وهل خفى عليه ، وهو العالم ، غرابت ، أن يزيغ - على الأقل - حرافة الجن ؟ وكيف يرى في ضائر التكلم ؟ ولو رثاه الجان لكان لا كرامهم له ، وتألمهم لغرسته دلائل على التفعيم والتألم في أسلوب القصيدة .

(٧) حرص مالك في شعره أن ينوه بانثته فهو يقول :

ولقد قلت لا بنتى وهى تبكى بدخيل الموم قلبا كثيبا
حذر الخنف أن يصيب أباه ويلاقى في غمير أهل شموها
اسكنى قد حزرت بالدمع فلبى طالما حزن دممك القلوبا
ولما أحس بالموت قال يذكرها :

تسأل (شهلة) قفألها وتسال عن مالك ما فعل ؟
نوى مالك ببلاد المدو (م) تسقى عليه رياح الحبل
لذلك (شهلة) جهزنى وقد حال دون الإياب الأجل
ويقول : تقول ابنتى لما رأته طول رحا سفارك هذا تاركى لا أنا ليا

ويظهر أن شهلة هذه ماتت وهو بخراسان ، يدل على ذلك قول الرواة : إنه لم يمض ، وقوله في قصيدته :

تذكرت من يسكى على فلم أجده سوى السيف والرح الردينى باكيا
وأشقر محبوبك بحر عنانه الى الخوض لم يترك له الدهر ساقيا
وفي بعض شعره ما يدل على أنه فقد أباه .

ألا رب يوم (ريب) لو كنت شاهدا لهلك ذكرى عند ممعة الحرب
ولم يلح في حياته ذو قرابة له إلا بنته ، ولكن القصيدة تجعل له أسرة طويلة عريضة ،
تجعل له إخوة وبنين وبنات وزوجا وأبوين
فيأراكبها إما عرضت فبلغا بنى مازن والريب ألا تلاقيا
يريد وبى الريب وهم إخوانه ، وقد نفي أن يكون هناك أحد يبكى عليه في بعض هذه
القصيدة عنها :

فله دوى يوم أتوك طائما بنى بأعلى الرقنين وماليا
ودر كبيرى الدين كلاهما على شقيق ناصح لو دعايا
ولعل الواضع يريد بكبيره (أبويه) كما أراد (أمه) بقوله في البيت الآخر

والأمل ما أسوة لو شهدنى بكين وفدين الطبيب المداويا
عجوز واختاى اللسان أصبت عموتى دلفت لى تهيج البواكيا

وهذه رواية المقدم في البيت الثانى ، وهو بيت ركيك جدا ليس من شائكة هذه المطوعة .
والرواية الأخرى :

فهن أمى واختاى وخالتي وباكية أخرى تهيج البواكيا

(٨) وأظن أنه يريد (بالباكية الأخرى) زوجته ، ولعلها هى التى ذكرها في قوله :
فيا ليت شعرى هل بكى أم مالك كما كنت لو طالوا نصيك باكيا

والعجب أنه يطلب إليها أن تكثر من زيارة قبره ، والواضع يحق ويغفل هنا ، وإلا فكيف تعتاد هذه الرائعة في بادية تميم قرا هناك في خراسان ؟ ١٢

إذا مت طعنأدى القبور وسلمى هليهن أسقيت السحاب الغوايا
رهينة أحجار وترب نصمت قراتها منى العظام البواليا
(٤) وزجع نُفَشَش في حياة مالك وأخباره عن ذات يده ، فسجده يبرر تلصصه بالعجز عن المعاني ومكافأة الاخوان ومساواة ذوي المروءات ، وإذا جئنا الى القصيدة وجدناه ثريا مترجا .

يقولون لا تبعد وهم يدغنونني وأين مكان البعد إلا مكانيا ؟ ١٣
غداة غد بالهف قصي على غد إذا أدبلوا عني وأصبحت ثاويا
وأصبح مالي من طريف وتالد لغيري وكان المال بالأمس ماليا
ويقول : ولن يعدم الوالون بشا يصيبهم ولن يعدم الميراث منى المواليا
(٥) وأنت تقرأ القصيدة التي يرى بها نفسه ويذكر مرضه ، فلا تعجب فيها شيئا من هذا الحداث الذي وقع له ، ولا كيف وقع ، مع أن الدهن العربي ذهن واقعي ، فهو إذا حمد الى شعر كان أقرب شيء إليه هذا الذي دفعه الى قوله ، ونحن نتلو القصيدة مرات ومرات فلا ندري ما الذي أصابه ، ولا كيف نزل به الموت !

(٦) فإذا وضعنا أ شمار مالك ، وقد ذكرت أكثرها بحجاب هذه القصيدة ، فقدما التناسب في الروح والأسلوب والمعاني ، فهذه الدياتجة الحسنة والرفقة الزائدة والمعاني البديعة لم تعرف فيما قرأت له من أشعار .

(٧) وأخيرا يطالعنا صاحب الألفاظ بقول الراوية أبي عبيدة : الذي قاله ثلاثة عشر بيتا والباقي ولده الناس عليه .

ويبدو أن هذه الأبيات الثلاثة عشر لم تكن رثاء لنفسه (وهذه هي غزوة القصيدة وموضع شهرتها في الأدب) وإنما قالها في التشوق الى وطنه وندمه على أن ترك حياته الحرة الطليقة ومراحله الحبيبة الى حيث يحارب ويستشهد .

فإن أوج من بابي خراسان لا أعد إليها وإن منيتموني الأمانيا
إن الله يرجعني من الغرو لا أرى وإن قبل مالي طالما ما وراثيا
فهذا يقوله رجل سليم معاني يأمل أن يعود الى وطنه .

أما الذي مخوفته الحى ، أو ضربت فيه المقرب بسهما ، أو حطمته طمة نجلاء ، فأعما يرى نفسه باليتيم أو الأبيات . وهذا ما أثر عن هؤلاء الذين رثوا أنفسهم ؛ لم يكونوا يتحاورون المقطوعة الصغيرة الى المطولة الكبيرة ، وللرواة فيما يضمون أضحايك وألأعيب ؟

على محمد حسن

مدرس الأدب العربي بمعهد قنا

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية حكمية
تصدرها شبكة الأزهر

في كل شهر عربي
ماعداء شهرى ذى القعدة وذى الحجة

الجزء التاسع	رمضان سنة ١٣٦٣	المجلد الخامس عشر
--------------	----------------	-------------------

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد رفعة

الاشتراكات عليه سنة	العدد
داخل القطر ٢٠٠	مبيلات الأزهر
طلبة الجامعة الأزهرية خاصة ... ١٠٠	تلفون : ٨٤٣٣٣
خارج القطر ٣٠٠	الرسائل تكون باسم مدير المجلة

نمن الجزء الواحد ٢٠ ملها داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر — ١٩٤٤)

فهرس

الجزء التاسع - المجلد الخامس عشر

الموضوع	الصفحة
المفروس الديقفة - الدرس الثاني ...	٤١٧
السيرة المحمدية	٤٢٤
السنة - الظفر بذات الدين	٤٢٨
المسئلة الفلسفية العظمى - التأليه العقل	٤٣٢
خاله بن الوليد	٤٣٥
المدخل إلى دواسة الفلسفة الاسلامية	٤٣٨
الموجة الثانية - التشبيه والتجسيم	٤٤٢
المسلمون والمنهج التاريخي الحديث...	٤٤٦
بين الدين والفلسفة	٤٥٠
النحت في كلام العرب	٤٥٣
دفاع عن علماء البلاغة	٤٥٧
ابن سنان الطفاجي وسر القصاحة ...	٤٦١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الدُّرُوسُ الدِّينِيَّةُ

الدرس الثاني

قال الله عز وجل :

« أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا ، فَطَحَمَلَتِ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا ، وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ ، كَذَلِكَ يَصْرِبُ اللَّهُ الْخَلْقَ وَالْبَاطِلَ ، فَاَمَّا الْوَيْدُ فَيَذْهَبُ حَتْفًا ، وَامَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ ، كَذَلِكَ يَصْرِبُ اللَّهُ الْإِمْتَالَ »

الوادي : هو المنخفض عن الجبال والتلال الذي يجري فيه السيل ، والقدر : مبلغ الشيء ومقداره ، والزبد الرابي : الرغوة الطافية فوق الماء وما تجمع فيها من غشاء ، والحلوية : ما ينفع به ، والمتاع كل شيء يستمتع به من آنية وسلاح وأداة حرث ونحوها . والمثل : كلام يشبه مضمونه بمورده ، وكثير استعماله فيما يفيد عبرة وعظة وهو المقصود هنا .

في الآيات السابقة على هذه الآية ذكر الله عباده بأنه رفع السموات بغير عمد ، وسخر الشمس والقمر كل يجري إلى أجل مسمى ، ودبر الأمور جميعها بحكمته ، وفصل الآيات الكونية بقدرته ، ومد الأرض وأرساها بحبالها وتلاها وحملها صالحة لسكنى العباد من الاناس ، وسكنى أنواع الحيوان المسخرة لهم ، ورزقهم فيها بما يقيم أودهم ، ويقوم حياتهم من الانهار والثمار المختلفة . وكل هذه دلائل ماهرة ، وآيات ماثقة على أنه الخالق وحده ، ومستحق العبادة وحده ، ويستحق التوجه إليه وحده ، ولا يجوز عند ذوى الالالب والعقول أن يتخذوا آلهة غيره ، عاجزة عن الخلق ، عاجزة عن حماية نفسها ، عاجزة عن دفع الضرر عنها وعن غيرها ، عاجزة عن إيصال النفع اليها وإلى خيرها .

فليس لهذه الآلهة خلق يشبه خلقه حتى يكون هناك عذر قائم في التشابه وفي اتخاذها آلهة . وضرب الله مثلا لهُولاء المشركين بالعمى ، ولصلالانهم بالظلمات ، وضرب الله مثلا للمؤمنين بالبصيرة ، ولهديتهم بعقائدهم بالنور .

وفي هذه الآية صرب أمثلة أخرى للحق بالماء والذهب والفضة يتخذ منهما الخلية وبالنحاس والحديد والصفر وغير ذلك من المعادن يتخذ منها المتاع ، وضرب أمثلة للباطل بالزبد فوق الماء ، وبالزبد يخرج من المعادن ، وهو الخبث الذي يخرج منها بإيقاد النار عليها ، ثم تبقى بعد ذلك خالصة بفتنح بها .

ينزل الله الماء من السماء على الأرض ، فيتجمع في الأودية المنخفضة عن الجبال والتلال ، ويسيل فيها ويحمل في حريانه ما يصادفه من حطام ومن مواد تخالط الأرض ، وهذا الذي يحمله الماء ويطفو فوقه ، هو الزبد الرابي الذي لاخير فيه ، ثم يقذفه السيل وتدفعه الرياح الى جوارب الروادى ، وإلى أصول الاشجار ، ويبقى الماء صافيا خالصا يكون شربا للناس والانعام ، وتروى منه الأرض ، فتزده وتنبت أطيب الثمرات من حب وفاكهة ، وتنبت الآب ترطه الانعام ، ويسلك بعض الماء في الأرض فتنتفجر منه العيون الصافية وتمتلئ منه الآبار والحبوب ، والماء كله ناعم وكله مقيد وكله خير ، والزبد كله لا فائدة فيه ولا خير منه ، والماء هو الأصل ، والزبد عارض عليه ، كما أن الحق هو الأصل ، والباطل عارض عليه .

هذا هو المثل الأول ، والمثل الثانى هو أنواع الفلوات والمعادن ، فالذهب والفضة يوقد عليهما في النار فيخرج زبداهما وهو الخبث الذي فيهما ، ثم يتخذ منهما الخلية وفيها فائدة للناس ، وفيها بقاء ، وفيها بهاء وجمال .

والحديد والنحاس وغيرها يوقد عليها في النار فينصب حبثها وهو زبداهما ، ويبقى المعادن بعد ذلك تقية يتخذ منها أنواع المتاع ، وفي المتاع فائدة وفيه نقاء وفيه خير ، ولا خير في الخبث والزبد ولا بقاء .

فهذه المعادن على اختلافها أمثلة للحق في بقاءه وقائده وبهائه وجماله ، وفي الزبد الخارج منها أمثلة للباطل وحبثه وشبهه واضمحلاله وزواله ، وهذه المعادن هي الأصول وخبثها عارض كما أن الحق أصل والباطل عارض .

ولا يقاين أحد أن الباطل قد يطول أمره ولا يزول سريعاً كما يزول الزبد من الماء ، وكما يزول الخبث بإيقاد النار ، لأن الحديث إنما يدور مع أولى الأبواب وأهل البصائر ، ومع من لم يعمهم الهوى وتضلهم الشهوات ، وهؤلاء ينكشف لهم الأمر سريعاً عند التوجه والانفات ويدركون الحق ، فهم كالسيل ، والرياح تدفع الزبد عن الماء ، وكالنار تدفع الخبث عن الذهب والفضة والمعادن .

أما الذين أضلهم الله وعميت بصائرهم وحتم الله على قلوبهم فهؤلاء بعيدون عن إدراك الحق ، بعيدون عن فضيلة النظر ، ولذة العلم ، والناس الهدى ، وليست الأمثلة مقصورة على الدين

والقرآن بل هي عامة شاملة يراد بالحق فيها كل ما هو حق من دين وعلم ونظام ، وبالباطل فيها كل ما هو باطل من عقيدة وعلم ونظام .

وقد ذهب بعض العلماء الى أن الغرض منها هو القرآن ، فقال : أنزل من صماء كبرياته ماء هو القرآن ، فسأل في أودية القلوب ، واستقرت فيها أنوار علوم القرآن ، كما يستقر الماء في الأودية ، وجل كل قلب من هذه المعارف والأنوار بقدره . وهذه المعارف الإلهية الربانية قد تختلط بها الشكوك والشبهات كما يعلو الريد فوق الماء ، ثم لا تلبث هذه الشكوك أن تزول وتصبح ويبقى الدين والعلم والحكمة .

فالناس تتفاوت مراتب استعدادهم لتلقى ذلك الفيض الإلهي ، وكل يحسك منه على قدره ، وكل ينتمتع وينفع على مقدار ما وهبه العزيز العليم من قابلية للارتفاع بمحاضه محمد صلى الله عليه وسلم من هدى ومن نور . وفي الحديث الصحيح عن أنى موسى « مثل ما معني الله به من الهدى والعلم ، كتل الغيث الكثير ، أصاب أرضا فكان منها تقية فملت الماء فانبثت السكلا والعشب الكثير ، وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا ، وأصاب منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تدت كلا ، فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما معني الله به فعمل وعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به » .

ومعنى قول الله سبحانه يذهب جناء : أنه يجفؤه السيل والريح ، ويطرحة ويرميه ، ولا يبقى منه شيء ، وعلى ذلك جناء مصدر كالجفء خرج مخرج الاسم ، وكذلك تفعل العرب في مصدر كل ما كان من فعل شيء اجتمع بعضه الى بعض ، كالرقاق والحطام والفتاء ، كما فعل في قولهم أعطيته عطاء بمعنى الاعطاء .

وقد نكر الله الأودية لأن المطر لا يأتي إلا على طريق المناوبة بين البقاع ، فيسبل بعض الأودية دون البعض .

وقوله تعالى : « وما يؤذون عليه في النار استقاء حلبة أو متاع زبد مثله » عبارة جمعت أنواع الثروات جميعا ما عرف منها وما لم يعرف .

ومعنى « كذلك يضرب الله الحق والباطل » كذلك يضرب الله الامثال للحق والباطل ، ومعنى كذلك يضرب الله الامثال ، كذلك يضرب الله الامثال للحق والباطل ، وحذفت كلمة الامثال في الاول ، وحذفت كلمة الحق والباطل في الثاني لدلالة الكلام على ذلك كله عند من يعرف العربية بمقدار ما يفهم الخطاب .

ولما ضرب الله المثل للحق والباطل ، انتقل الى بيان ما لاهل الحق من ثواب ، وما لاهل الباطل من عقاب ، حين اقتضته حكته ومشيتته ، فقال عز من قائل :

« للذين استجابوا لربهم الحسنى ، والذين لم يستعيبوا له لئلا أن لهم ما فى الأرض جميعا ومثله معه لافتدوا به ، أولئك لهم سوء الحساب ، وماؤام جهنم ، وبئس المهاد » .

استجابوا لربهم : أجابوا داعى الله فآمنوا به ورسوله ، واتبعوا النور الذى أزل البهم ، وقبلوا الدعوة الى الحق وطاهدوا عليه ووفوا بالعهد وأدوا الامانة ، وصار الدين خلقا لهم ؛ فأقاموا العادات وأحسنوا المعاملات ، هؤلاء هم السعداء الذين راقبوا الله فلم يهمل عند الله المثوبة الحسنى الخالية من الشوائب والآكدار ، المقرونة بالرضا والرضوان ، فلم يهمل منه النقص فى الدنيا والنعيم المقيم فى الآخرة .

أما الذين لم يجيبوا دعوة الله ، وهم الأشقياء ، فسيكون حالهم فى الدار الآخرة من الضيق والمنت والشدة والكرب بحيث لو ملك أحدهم ما فى الأرض جميعا وملك مثله معه وقبل منه القداء من العذاب لاقتدى نفسه منه بكل ما يملك ، وسيحاسبون حسابا عسيراً سيما بحيث لا يغفر لهم شيء من ذنوبهم ، وستظهر لهم فعالهم الذميمة وملكاتهم الرديئة الخبيثة التى كانت خافية عليهم من قبل لاشتغالهم بالدات عن عالم الحق الذى ، وسيكون حسابهم لنفهم أيضا عسيرا ويقول أحدهم يا ليتنى قدمت لحياتى ، فيؤمئذ لا يعذب عداه أحد ، ثم يندف فى جهنم فتكون مأواه ومصيره ، وهى مهاده سىء وفرش ردىء خبيث ، وبئس المهاد جهنم .

« أقس يعلم أن ما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى ، إنما يتذكر أولو الألباب »

مثل الله لحق بالماء والباطل بالزبد ، والله رقيق شاسع ونعيم بين الماء والزبد ، وكذلك الفرق بعيد بين من يعلم الحق ويعصره ويستجيب لربه ويلبى داعى الله ، وبين الجاهل الذى لم يستبصر ولم يجب داعى الله ، بقدر ما بين الماء والزبد وبين الحق والباطل ، وهذا البعد يوجب عدم الاشتباه ، ويوجب الاختلاف وعدم التماثل .

فالذى يسوى بين العالم المعترف بالحق وبين الجاهل المنكر ، محل للزجر ، ومحل للانكار . والمعنى أهذا الذى يعلم أن الذى أنزله الله عليك حق فيؤمن به ويعمل بما فيه كالتى هو أعمى لا يعرف مواقع الحجة ولا يدرك ما فيه من نظام وجمال وما فيه من حكمة وما فيه من علاج للجماعة البشرية ورباط يربطها ويقوم حياتها ؟ فلا استفهام للانكار والتوبيخ . وقد جعل الله العالم بصيرا لأنه يسير على هدى ، يأس العثار ويأمن الوقوع فى المهالك ، وعسى الجاهل أعمى لأن الأعمى يفسد ما فى طريقه إذا سار ، وقد يتردى فى حمرة أو بئر فيهلك .

وقد بين الله أن هؤلاء الذين لا يؤمنون ليس لهم حقوق تصل الى لباب الامر وتجاوز قشوره وترب الأدلة وتنصاع للرايين وتمنظ بكتاب الكون وآياته وما أودعه الله فيه من نظام وجمال ، وإنما يتذكر أولو الألباب الذين يعملون على مقتضيات المقول فينتظرون ويستبصرون .

« الذين يوفون بعهد الله ولا يفتنون الميثاق ، والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل ويخشون ربهم ويخفون سوء الحساب ، والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم ، وأقاموا الصلاة ، وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية ، ويبدؤون بالحسنة السبئة ، أولئك لهم عقبى الدار ، جنات عدن يدخلونها ومن صلح من آياتهم وأزواجهم وذرياتهم ، والملائكة يدخلون عليهم من كل باب ، سلام عليهم بما صبرتم فثم عقبى الدار » .

رجع الحديث في هذه الآيات الى بيان أحوال السعداء ، وذكر أوصافهم وذكر جزاءهم وما أعد لهم ، فس أوصافهم الوفاء بالمعهد ، وعدم نقض الميثاق . والعهد كل شيء التزمه الانسان بالفترة أو بالقول أو بذلة العرف والقوانين .

وقد ركز في الفطرة التزام النظر في الأدلة والآيات ، وركز في الفطرة الامتنال لما تحميه الأدلة وتدل عليه الآيات ، وقد نصب الله من الدلائل على وجوده وقدرته وحكمته ولطفه ورحمته في تفاصيل الخلق ونظام الخلق ما فيه مقنع وما فيه غنى لاولى الالاب ، وأرسل الانبياء وأيدم بالمراسم الدالة على صدقهم ، ولا عهد أوثق من حجة وآكد من برهان ، فهذه الأدلة عقلية وجمعية يجب الوفاء بمهدا ويجب امتثال أحكامها .

والإيمان بالدين عهد بالدين ، وعهد لكل ما اشتمل عليه الدين من عبادات وأحكام للمعاملات والمعاملات ، وعهد لكل ما اشتمل عليه من خلق ونظام للجماعة البشرية .

وهناك عهود للمعاملات بدل عليها العرف وتدل عليها القرآن ، وهناك عهود عقلية وعهود كتابية ، كل هذه العهود يجب الوفاء بها ، والوفاء بها من صفات السعداء ، فقوله تعالى : « ولا ينقصون الميثاق » ليس وصفا وحده وإنما هو مؤكد للوفاء بالمعهد ، لأن من وفى بالمعهد فقد حفظ الميثاق ، ومن نقض الميثاق نكث بالمعهد .

ومن وصافهم أنهم يصلون ما أمر الله به أن يوصل ، والذي أمر الله به أن يوصل هو رعاية الحقوق الواجبة لله والعباد وللنفس ، فيدخل فيه صلة الارحام وصلة القرابة والخيران ، وجميع المؤمنين الذين اعترهم الله إخوة بقوله تعالى « إنا المؤمنون إخوة » فيعينهم ويدفع الاذى عنهم ويكنم سرهم ويدفع خيرهم ويستعوررتهم ويحفظ أموالهم وأعراضهم ويرشدكم الى طرق الخيرات ، وليس هذا وصفا زائدا على الوفاء بالمعهد بل هو داخل فيه ، لكن حرت سنة القرآن أن يبرز بعض الاوصاف الفاصلة ويخصها بالذكر بعد التعميم تنويعا لشأنها وحفا للناس عليها ، وقد يذكر منها طائفة في موضع وطائفة أخرى في موضع آخر مراعاة للنسبات ووفقا للاحوال . ويقال هذا في باقى الاوصاف الآتية .

ومن أوصافهم أنهم يخشون ربهم ويخافون سوء الحساب ، فهم على الدوام مستغفرون حوفاً ومستول عليهم جلالة ، يخافون — مهما أتوا به من طاعة وعبادة — أنهم قصرُوا فيها أو أن الاخلاص لم يكن كاملاً فيها ، ويلاحظون ذلك الجلال الالهي والمظلة الالهية ، ويخافون على الخصوص سوء الحساب ، وقد تقدم بيان معناه .

وهذا الوصف كله هو وصف لعامة المؤمنين ، أما خاصة المؤمنين فلا يطلبون الا رضاه ودوام اللذة بمشاهدة نوره وورود المعارف الالهية والفيض الربانية ، ولا ينضمهم شيء بعد ذلك من عذاب ونواب ونعيم وعقاب ، فهم قانون في الحب ، غارقون في العشق يهرم جمالهم ويخفهم جلالة .

ومن أوصافهم الصبر ابتغاء وجه الله ، يصبرون على العادات وعلى ترك المعاصي إذا فازتهم النفس وحفزتهم الشهوات ، ويصبرون على الفقر والهموم والاحزان والامراض ، وعلى معاشره الخلق واحتمال اذام ، وعلى شماتة الاعداء ، وعلى الجمله يصبرون على كل مكروه ، يصبرون على كل ذلك لأن الصبر صفة من صفات الخير وخلق من الاخلاق الفاضلة وحصله يرضاه الله سبحانه ، فهم يصبرون ابتغاء وجهه وطلباً لرضاه ، لا لينس عليهم ما يرون ولا تخوف شماتة الاعداء ولا لأن الحزم لا يرد مكروها ولا يأتي بحبيب .

ومن صفاتهم إقامة الصلاة تعديل أركانها واستيفاء شروطها والاخلاص لله فيها ومراقبته والتفاه فيه .

ومن صفاتهم الانفاق سرا وعلائية مما رزقهم الله فهم لا يحرصون على الملاية للرأى ولا يؤخرون الانفاق الى التمكن من السر ، بل يفتشون الملهوف على أي نحو من الانحاء عند الحاجة الى العون ، ويؤدون الزكاة المفروضة وحقوق القرابة والرحم ، ويواسون اليتامى والضعفاء ودوى الحاجة ، ويقومون بمحظهم في خدمة المجتمع والوطن كلما دما الدامي وطرات الحاجة والضرورات . والانفاق على هذه الصفة من أدل الامور على طهارة النفس ، وعلى عدم الازرة والانانية وعلى حب الجماعة البشرية ، فان المال محبوب بطبعه عند الانسان يرى أن ادخاره للحاجة عقل وألف جمه غفر ، وأنه وسيلة للوصول الى الرغائب ووسيلة لتحقيق اللذات والشهوات ، فأخرجه حاجة الناس والزهد فيه فضيلة من الفضائل الانسانية التي يحباها الله والتي أكثر من ذكرها وقرر أنها من صفات المؤمنين السعداء وصفات المعلمين المتقين .

ومن صفاتهم أنهم يدرهون بالحسنة السيئة أي يدفعون السيئة فصل البهم من غيرهم بالكلام الحسن ، ولا يقابلون الشر بالشر ، وإذا مروا بالقوم مروا كراماً ، وإذا أذنبوا تابوا . هذه هي صفات السعداء ، وهؤلاء لهم «عقبى الدار جنات عدن» ، بمعنى ، أمهالهم تجمل طاقبة أسرهم في الدنيا جنات عدن في الآخرة . وجنات عدن هي دار الإقامة الخالدة التي لا تظمن عنها ولا

فراق ، وفيها النعيم المقيم يدخلونها ويكون معهم فيها الصالحون من آباءهم وزواجهم وذرياتهم فيعممون بالسعادة الشخصية ، ويعمومون بسعادة محبيهم وأقاربهم من أزواجهم وذرياتهم وآبائهم وينعمون بالأنس بهم . ومن تمام النعمة على الإنسان ومن تمام سعادته أن يرى أهله ومحبيه سعداء ، وتحبيهم الملائكة يدخلون عليهم من أبواب الجنة المتفرقة يقولون لهم سلام عليكم عما صبرتم . ومعناه أن الكرامة التي أنتم فيها ، وهذه الخيرات التي تستمتعون بها لم تصل اليكم إلا بالمعبر على طاعة الله ، وعلى أداء الأمانات لأهلها . لقد احتملتم مشاعب الحياة الدنيا فوجب لكم أن تستريحوا الآن ، ولستم عقيب ما حملتم في الحياة الدنيا ما أنتم عليه في هذه الدار الآخرة من سرور دائم ونعيم مقيم .

هذه الصفات التي استحق بها أهلها عقبى الدار هي الصفات التي أعلت شأن الجماعة الإسلامية ، وأورثتها العزة والمجد ، ووحدت بينها في الآمال والرغبات . فلتنظر أمة من التي مزقتها الأهواء ، وفرقتها المطامع الكدابة ، وسعرتها الوعود الماكرة ، ولتوارف بين حاصرها وماضيها ، ولتتدبر ما هي الأسباب التي ألقتها وأضلتها ، وما هي الأسباب التي فرقتها شبيها ، وجعلتها أحزابا . ألا فتية من عصبة المؤمنين يهبون أنفسهم لله ، يعالجون أمراض المجتمع الإسلامي لا ينفون إلا وجهه الله ! ألا يشمر المؤمنون الآن بأن الواجبات الدينية والوطنية تدعوم إلى الوحدة وطرح الاحقاد ، وتدعوم إلى التناصر وترك الشقاق ! المرجو هو الله ، وهو على كل شيء قدير .

محمد مصطفى المراغي

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

الإسلام سبق الزمان فقرر لاهله من الأصول ما لم يكونوا وصلوا إليه بتطورهم
ومنها ما لم يصل إليه العالم كله إلا بعد قرون كثيرة

ذكرنا في الفصل السابق أن الإسلام جعل للعلم المكان الأول في سبيل محاولته إصلاح
الشخصية الإنسانية .

ولكن لما كان العلم بطيء التطور ، وخاصة بالنسبة للحجرات الأمية ، وكان لا بد لهجامة
الإسلامية أن تحيا حياة اجتماعية صحيحة ، وأن تستفيد من كل ما يلازمها من تطورات مادية
وأدبية ، لأجل أن تصلح لتأدية المهمة العالمية التي ندها الحق لها ،

ولما كانت هذه الحياة وتطوراتها تحتاج لآمد طويلة تخص في التعلم والاحتكاك بالآدم ،
آتاه الحق طرفة من طريق الوحي ، بأهميات الأصول الأدبية التي تحتاج لها أمة تُنذت لأحداث
انتقال بعيد الشأو في المجتمع الإنساني بأسره ، ومضى تلك الأصول بالحكمة ، ودعاها للاخذ
بها كما دعاها للاخذ بالعقائد ، وبثا في القرآن لتتلى بكرة وعشيا في الصلوات الحس والتعبد
بالتلاوة ، فتمتج نبيان الأمة ، ونصبح الأمة مطبوعة عليها . وقد تكررت في الكتاب
الكريم الإشارة الى الحكمة ، وإكبار شأنها ، تشويقا للناس الى الأخذ بها ، فقال تعالى :
« يؤتى الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا ، وما يذكر إلا أولو
الالباب » . وقال تعالى : « هو الذي نعت في الأميين رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم
الكتاب والحكمة ، وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين » ، وفي آية أخرى : « ويعلمكم الكتاب
والحكمة ، ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون » . وفي الكتاب الإلهي الكريم مزيد من هذا
فكنش بما أوردناه ، موجبين نظر القاري الى أن الله جعل الحكمة تدليلا على صحة العقائد ،
وتوسيما لمجال التفكير ، وحماية للعقول إذا تشعت أمامها السبل ، وخفيت عنها معالم الحقائق .
فهذه الحكمة ليست بفلسفة ، ولكنها دستور لكل فلسفة ولكل علم ولكل دين ، وهي
التي همت المسلمين من الخوض في البحث عن أصل المادة وفي كيفية خلق السموات والأرض ،
وغير ذلك من البحوث الفرجة التي غصت بها الفلسفة اليونانية ، وأصدمت فيها آراء أشبه بأحداث
الصجائر ، وقد صنف المسلمون عن كل ذلك اتباعا للحكمة القرآنية وهي قوله تعالى : « ولا تقف

ما ليس لك « علم » ، « إن يتبعون إلا الظن » معدين أنفسهم لقبول كل ما يأتيهم من العلم النابت الذي يسمح لهم بأن يقيموا الدليل على صحته .

ولسنا نستطيع هنا أن نلم بجميع أصول الحكمة المشتقة في الكتاب الكريم ، فنكتفي بأمثل أصولها ونعقب كلامنا عما جلب إلى المسلمين من خير ، وما دفع عنهم من شر ، وما أقامهم عليه من شرعة لتتطور ، بحيث وصلوا في مدى زمن قصير دهش له العالم أجمع ، من الاتساع في السلطان ، والتوسط في المعارف ، والعدالة في الحكم ، والسمو في الأخلاق ، إلى ما لم يحدث مثله ولا قريب منه لأمة من أمم العالم . قال تعالى :

(١) « ومن أحسن ديناً ممن أسلم وجهه لله وهو محسن » .

أي ومن أحسن ديناً ممن أخلص نفسه لله ، وطهرها من الأضاليل والأوهام ، حتى صارت على الفطرة التي فطر الله الناس عليها ، أي خالية من جميع العقائد الوردية ، والتقاليد الجاهلية ، منتمية بكل خصائصها العقلية ، خالصة من جميع التقاليد التي تقيد حريتها واستقلالها . وهذه الحالة هي الدين الحق كما قال تعالى « فطرة الله التي فطر الناس عليها ، لا تبدل خلق الله » ، ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون .

(٢) « وإن نطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله » ، إن يتبعون إلا الظن

وإن هم إلا يخرون « أي يكذبون » .

ومؤدى هذه الآية أن الناس لا يتبعون فيما يستقدون إلا الظن ، والظن تصور لا يستند إلى دليل ، ويؤدى صاحبه نظر قصير ، أو بقياس فاسد ، إلى وهم باطل ، وهو لا يفيد ما يفيد الحق الذي عليه مدار الإيمان الصحيح ، المنتج لأعظم الآثار في النفس ، ولا كبر النتائج في الخارج ، بل الأحذ بالظن يوقع في الضلال ، وليس وراء الضلال إلا سوء المقلب .

(٣) « إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ورأوا العذاب وتقطعت بهم الأسباب » .

يقول الحق سبحانه إن المتسوعين في الحياة الدنيا يتبرأون من تابعيهم يوم القيامة ، ويرى كلاهما العذاب الذي ينتظره وتقطع بينهم العلاقات ، وبذلك قضى الإسلام على التقليد إلا بدليل قاطع ، وحجة ناهضة ، وترك الحال مفتوحاً أمام الآخذين « بالنظر المستقل ، والبحث الحر .

(٤) « يا أيها الناس إنما خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا » ، إن

أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير » .

بهذه الآية الكريمة أعلن الإسلام المساواة بين الناس كافة ، لا فرق بين أبيض وأسود ، ولا بين عربي وأعجمي ، فلم يحمل للقوميات ولا للجنسيات ولا لللغات ، دخلاً في التفرقة بين الناس في الحقوق الطبيعية . وهذا قول ماتر من موعه بين البشر .

وقرر الاسلام بهذه الآية أيضا وجوب التعارف بين الجماعات البشرية ، لتقوم بين الأمم كافة زمالة في الحياة ، تؤديهم إلى التعاون الواجب وجوده بين جماعات كتب عليها أن تلعب عايات واحدة .

هذا الأصل يغير وجهة نظر الآخذ به ، فلا يعتبر الشعوب خصوما له يجب عليه إبائهم ، ولا مزاحمين ينسحق له أن يسد عليهم طريق الحياة ، ويميل على الدوام ويعمل لايجاد روح التعاون بينهم وبينهم . وهذا ماعمله المسلمون الأولون ؛ فقد فتحوا بلاد مشحوب كثيرة ، وامتزجوا بها وبأهلها المرافق ، وأطاعوها واستعانوا بها ولم يؤثر عنهم أنهم استباحوا أمواتها ، أو استبدلوا آحادها ، فكان أثر ذلك أن دخل في دينهم بدون دعوة مغلطة ولا إجبار ، نحو مائة مليون إنسان في قرن واحد ، وهو عالم يسمع به في أي عهد من عهود البشر .

والمدهش أن دعوة المساواة والتعارف بين الشعوب من هذا النوع لم تسمع بين الناس قبل مجيء الاسلام ولا بعده حتى القرن التاسع عشر .

(٥) « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى »

أي يأمركم بأمركم بالعدل بين جميع الخلق ، لافرق بين مسلم وغير مسلم ، بدليل قوله تعالى : « ولا يحرم منكم أموالكم على أن لا تعدلوا ، عدلوا هو أقرب للتقوى » ، ومعناه لا يحرمكم بفضلكم لقوم على أن لا تعدلوا فيهم ؛ ثم أمر بالإحسان إليهم بدليل قوله تعالى : « لا يهاكم الله من الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ، أن تبرؤم وتقسطوا إليهم » ، إن الله يحب المقسطين ، والبر أقصى درجات الإحسان ، من بر والده أي رفق به ، ونحوى بما به .

(٦) « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط ، شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين »

والأقربين .

وليس بعد هذه الدرجة من العدالة أوج نرجو أن نمرج إليه أمة ، ولا يعقل أن نعال هذه المرتبة من العدالة إلا إذا بلغت الأمة أمد شأ في تقدير الحقوق الإنسانية .

(٧) « فمن اعتدى عليكم فاعندوا عليه مثل ما اعتدى عليكم ، واتقوا الله واعلموا أن الله »

مع المتقين .

وفي آية أخرى : « وحزاء سيئة سيئة مثاها ، فمن عفا وأصلح فأمره على الله إنه لا يحب الظالمين » ، وفي آية غيرها : « ولا تستوى الحسنة ولا السيئة (أي في تأثيرها) ، ادفع بالتي هي أحسن ، فإذا اتى بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم » ، يبين من هذه الآيات أن الاسلام لا يبيح العقاب إلا على قدر الاعتداء ، مع اتقاء الله فيه ، فقد صرح بقوله : « إن الله لا يحب المعتدين » ، وفي الآية الثانية ترخيص لمقاتلة الاعتداء بمثله ، ولكسبه نوه فيها بفضيلة العفو ، فن عفا قاصدا بعفوه الاسلام فله أجر عظيم . وفي الآية الثالثة زجر شديد من الاعتداء .

٨ — « وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تمتدوا ، إن الله لا يحب الممتدين » .

ومن الاعتداء قتل الحرعى والمستسلمين ، وخدم المحاربين ، وإهانة المأسورين ، وإحراق مزروعات المقاتلين وهدم منازلهم ، والفتك بأبنائهم ونسائهم ومرضاهم وشيوخهم ورجال دينهم . وهذه كلها آداب حربية لم تصل إليها بعض الأمم إلا في العهد الأخير .

٩ — « وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله » .

هذه الآية تفتح باب السلام العالمى على مصراعيه ، وتلامم والزعة العصرية في وضع أصول مقررّة لأبطال الحرب ، فإذا حدث هذا لا يجد الساعون إليه من الدول الاسلامية غير التأييد بأمر من دينهم ، لو اطلع عليه من هم سبيل إقرار السلام العالمى لدهشوا أن يكون بين الموروثات الدينية أمر من هذا النوع . ولا أدري الى أى حد يصل دهش الذين كانوا لا يزالون يمتقدون ما اتهم به الاسلام من أنه دين حرب لا يبدأ لأهله بال لا نشنها على الأمم بدون حساب . (١٠) « ليس بأمانكم ولا أمانى أهل الكتاب ، من يعمل سوءا يجز به » ، ولا يجده من

دون الله ولياً ولا نصيراً » .

أى ليست إرادة الله تسير أمانى قوم وأحلامهم ، ولكنها تنفذ على الكافة ، دون محافة ، فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ، وهذا إيذان خطير من الحق سبحانه وتعالى ، فإن أصحاب الأديان يتحيلون أن لهم دالة على الله فيما بينهم ، يتجاوز معها عن صغيرات انحرافاتهم ، مصرح للمسلمين بما لا يحتمل التأويل بأن الأمر ليس بأمانهم ولا بأمانى أهل الكتاب من قبلهم ، فإن العدل لا بد بالغ حده في معاملتهم .

١١ — « سة الله التي قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلاً » .

كان الفلاسفة قبل الاسلام وبمده بعدة قرون ، يحفلون أن للاجتماع سفناً لا يمكن تعديها وأن لكل أمة أجلاً لا يمكن تجاوزه ، كما قال تعالى : « ولكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » ، فالأمر عند أهل القرآن نولد ونشوب ونهرم ثم تتلاشى ، وهو ما نص عليه علم الاجتماع . ولهذا المعرفة أثر في توجيه الجماعات وقيادتها ، وتجرى أسباب نهوضها وشيبتها ، ولما كان الفرد لا يحب أن يهرم فيموت ، فإذا انتأته أعراض مرضية حتى أن تقصى به الى الموت ، فاستثار كوا من قواء دفعا لتلك الأعراض ، واتبع وسائل البقاء ليحتفظ بوجوده أطول مدة مستطاعة ، فكذلك الأمم متى ألت بهذا الهماموس كرهت أن تلم بها أعراض من أمراض الاجتماع خشية أن تقضى بها الى المصير المحتوم للأهم ، فأمرعت للتخلص منها بالوسائل الممكنة .

سكتنى في هذا العدد هذه الأصول وتتابع بشر بقيتها في الأعداد المقبلة إن شاء الله ؟

محمد فريد وجدي

السنن

الظفر بذات الدين

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « تكسح المرأة لأربع : لمالها ، ولحسبها ، ولجلالها ، ولدينها . فالظفر بذات الدين ، ترث بذلك » . رواه الشيخان .

المفردات

الحسب : ما يبعده الناس من مفاخر الآباء ، مأخوذ من الحساب ؛ لأنهم كانوا إذا تفاخروا عدوا مساقيهم وما ترو قومهم ، ثم حكموا لمن كان أكثرهم مناقب وأوقام شرفاً . والحسب أيضاً الفعل الحسن ، كالطود ، والشجاعة ، وحسن الخلق . وقد حسب حساباً فهو حبيب .

وترث يدها . في أصل كلامهم دماء عليه ، كأنه افتقر حتى لصق بالتراب . لكنهم أكثروا استعمال هذه الكلمة ، وتوسعوا فيها حتى أخرجوها عن حقيقتها ، فصدا إلى الانكار ، أو التمتع ، أو التعظيم ، أو الحث كاهنا . وللعرب كلمات تحيى على ألسنتهم ولا يريدون بها مصابها الأول . ومن هذا القبيل قاتله الله ؛ لا أب له ، لا أم له .

المعنى

عادات الناس في الزواج :

يحدثنا صلوات الله وسلامه عليه عن عادات الناس في الزواج ، ويحلل رغباتهم فيه تحليلًا لا يدع لباحث قولاً ؛ يبين أن مقاصد الناس في النكاح على اختلاف زعماتهم ، وتعاقب أعمارهم ، على أربعة أنحاء ؛ فلما أن تقصد المرأة لمالها ليستمتع به الزوج في حياته ، وبورثه أولاده منها بعد مماته ، ويخفف به أثقال الميش وأعماء الحياة . وإما أن تراد لحسبها ، يبتغي زوجها العزة بقومها والمثلة شرفها وجاهها ؛ والمصاهرة لجهة كلمة النسب . وإما أن ترغب لجلالها ، إذا كان الزوج عبد الهوى وأسير الشهوات .

سوء اختيار الزوجة ومقبتها :

تلك شئون الكثرة الكثيرة من الناس إذ يقصدون إلى الكساح . وما أسوأ العاقبة ، وأنكد الحياة ، إذا استحوذت المرأة على الرجل فاستمبدته بمالها ، أو اقتنصته في شرك

حسبها وجمالها ! هناك تكون هي القيمة على الزوج ، والحاكمة بأمرها والمستبعدة برأيها ، ويكون الزوج هو العبد المطيع ، والقليل المسخر لما تريد المرأة ونهوى ، وهناك الطامة الكبرى ، والبلاء الأعظم .

اختيار المرأة الصالحة وأثره :

أما الكلمة من الرجال — وما قلهم — فهم الذين يرغبون في المرأة لدينها ؛ فيجدون فيها السكن أنفسهم ، والطمأنينة لقلوبهم ، والأمان على أموالهم وأعراضهم . ذلك بأن الحسب صدم هو التقي ، وأن الفنى غنى النفس ، وأن الجمال جمال الدين والمخلق . لكن الله تعالى يهب لهم من ذوات الدين ما فقدوا وحيرا مما فقدوا من ذوات الحسب والنسب ، ورياء المال والجمال . وفي الدين الخير كله لمن باع الحياة الدنيا بالآخرة فربحهما جميعا ؛ وفي الدنيا الشر كله لمن اشتري الفانية بالآقية ففهمها جميعا ؛ ومصدق ذلك ما رواه الطبراني في الأوسط عن أنس رضى الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم : من تزوج امرأة لعزها لم يزد الله إلا دلا ، ومن تزوجها لمالها لم يزد الله إلا فقرا ، ومن تزوجها لحسبها لم يزد الله إلا دناءة ، ومن تزوج امرأة لم يرد بها إلا أن يغض بصره ، ويحصن فرجه ، أو يصل رحمه ، بارك الله له فيها وبارك لها فيه . وفي تجارب الحياة منبر وذكرى .

وغنى عن البيان أنه صلوات الله وسلامه عليه إما يرغب عن ذوات الحسب ، والنسب ، والجمال ، إذا عرین عن الدين ، وتجردن من فضائله . وأما إذا تحملت ذات الدين بخصلة من الخصال الثلاث ، أو من جميعا فذلك علاوة في الفضل ، وزيادة في الحسنى ، لا يأباها الدين الخفيف ، بل يدعو إليها ، ومن ثم نراه ينفر من نكاح المرأة الوضيعة الحسب ، أو المجهولة النسب إلا من أمثاله ؛ لأن المرق دساس ، وكل إناه بما فيه ينضح ، كما نراه يرغب في النظر الى المرأة حين خطبتها خشية أن ينضح فيها مما شرها على مضض ، أو يفارقها على سكدر . وقد حظيت أمهات المؤمنين — لاسيما حديجة وعائشة ، رضوان الله عليهن — هذه المناقب أو أكثرها مضافة الى الدين والمخلق والأسوة الحسنة والتربية الرشيدة . وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء . ووجه القول أن الدين هو الأساس الأول ، لمن يختارها الرجل شريكه حياته ، وموضع ثقته ومثابة هنائه وسعادته ، فإذا حظى فيها بحقيقة فوق ذلك فما أخلقه بشكر للتممة وتقوى الله فيها .

بم تعرف المرأة الصالحة ؟

وتعرف ذات الدين بالمت الكريم ، والبيئة الصالحة ، والبيت التقى المهنذ ، والسيرة النقية الطاهرة . ومهما أوغل الناس في الفساد والفنى ، وسرت عدوى الرذيلة الى الفضيلة ، والتبست الأمور واشتبهت المسالك — فإن قصلاح نورا يبدد الظلام ، ويخترق الحجب ، ويدل

رواده عليه وسليم السبيل اليه . فان عنر بعد قصد صحيح ذو قلب سليم ، وطوية صالحة -
وقلما يمر - فسرطان ما يقوم على قدميه مطمئة نفسه ، ذاهبة كربته « والمأقية للتقوى »
ويتصل بالأغراض السابقة ما يرى الآن من ثقافات المرأة المختلفة ، وفنون تربيتها المتكاثرة
لما كان منها في الخلق والأدب ، وواجبات الزوجية والأمومة ، وحقوق البيت والولد - فهو
راجع الى دينها ؛ وما كان منها ، وهو الأعم الأغلب ، في فنون العيش ، ومزاولة الرجال ،
وضروب الرينة ، ومفاتيح الحياة - فهو مردود الى المقاصد الأخرى في زواجها . والذي
لغنيه أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أبان أهميات الأغراض في السكاح ، وأن ما جد
في المدينة الزائفة ، والحضارة المقيتة ، فهو متشعب عنها ومردود اليها ، وأن الدين - ومنه
البرية الرشيدة - لا يزال هو المقصد الأسمى ، والمطمح الأعلى ، لمن يتخلى عزة خالصة ،
وحياة طيبة .

اختيار الرجل الصالح

وكما ينبغي للرجل أن يبحث عن ذات الدين فيظفر بها ، ينبغي كذلك للمرأة أن وليها أن
يتخيرها ذا الدين والخلق فيظفر به ، وهناك موضع القبة الأولى في بناء البيت الصالح التي ،
والأسرة السكرمة المهدبة ، بل الأمة المرهوبة الجنب ، الرغبة المتزلة .
المشكلة بين الزوجين :

ومما هو حدير بالنظر ، رعاية المشاكلة بين الزوجين في حفظ هذه الدنيا ؛ فقد حدثنا
التاريخ ، وأرثنا المشاهدات ، أن المرأة لا تحتفل بمن كان دونها حساء ، أو مالا ، أو ثقافة ؛
فنفطرب الحياة الزوجية حينئذ ، وتسوء مغبتها . وأما إذا كان الزوج أكثر مالا وأعز نفرا ،
فهو الرجل عدها كل الرجل . ولما كان للحب من بين هذه الحظوظ مكانته الأولى ، قدرته
الشريفة الفراء ففرد ، وحلت عقدة النكاح إذا خدعت المرأة بزواج لم يكن لها كعنا .

تنشئة البيت على الدين والخلق :

وكما في تعبيره صلى الله عليه وسلم بالنظر ، الذي هو غاية البغية ومنتهى الأمل - إدارة
الرغبة الصادقة في المرأة الصالحة ؛ فيه كذلك إشارة واضحة إلى أولياء البيت والقوامين عليها ؛
أن ينشئوها على الدين والفضيلة ، وحقوق الزوج والمرل . فليعلموا أنها تربة الولد ومنبته ،
ومهاد هذا الوجود وسجته ، وأنها خلقت سريمة التأثر بما تنفث عليه من خير وشر ، قوية
التأثير بما طبعته عليه أو تأثرت به . فهي - ولا مرأه - أشد من الرجل إثارة وأبلغ في النفوس
تأثيرا ؛ لأن عقلها من وراء قلبها ، وأما الرجل فإن قلبه من وراء عقله . وشئان ما بين
التهجين . وكما رأينا من زوج صالحة أنقذت زوجها من بؤرة الفساد ، وهدته السبيل السوي ،
وأخرى فاسدة عكست عليه أمره وفنفته في دينه ، وكانت نكدا له ووبالا عليه . وقلما نرى رجلا

صالحاً قومٌ زوجه المموحة وغير من طباعها . ومن هنا كانت العناية باختيار المرأة الصالحة أشد من العناية باختيار الرجل الصالح .

مصائبنا في بيوتنا وأولادنا :

أما بعد ، فإذا راعك هول مصائبنا في بيوتنا وأولادنا ، بل في أموالنا وأخلاقنا ، فاعلم أن أساس ذلك كله هو المرأة ؛ ذلك بأنها عندنا واحدة من إثنين ؛ جاهلة خرقاء ، مظنة القلب والبصيرة ، صرعتها حبلها عن الخير ، وأرداها خرقها في الشر ؛ ومتملة ثائرة ، أسفت في اللهو والترف ، وتسكمت في المحامع والأندية ، وثارت على الأهل والولد ، فسكانت شرا من أختها وأضل سبيلا .

مصائبنا في إحجام الشباب عن الزواج :

والى رسوخ الجهل ، وسوء التربية ، وإن شئت فقل الى عُرى المرأة من الدين والفضيلة ، برد مصائبنا في إضراب فريق من الشباب عن الزواج ، وإيثار فريق آخر غير المسلمة على المسلمة ، حتى عرضت العتاة في الطرقات والأسواق كما تعرض الساع للتجارة ظنا من أهلها وذويها أن ذلك برغبت الشبان فيها ، مع أن هذا لا يزيدها عندهم إلا حقارة وإزدراء ، ولا يزدادون به إلا نفورا وإياه . ومن وراء الإحجام عن الزواج انحلال الأمة ، وتقويض بناتها ، وضياع أخلاقها .

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا

كلمة إلى ولادة الأمور :

فإذا كانت المرأة كما يقول علماء الاجتماع بحق — أساس نهضة الأمم ونقارها ، ومبعث قوتها وآمالها ، وعسوان عزها وسعادتها ، إذا صلحت صاح المجتمع كله وإذا فسدت فسدت المجتمع كله ؛ إذا كانت كذلك فليخطر ولادة الأمور والقضايا على التربية أين يضمونها ؟ وليعلموا أن الله سائلهم عن شرعتها ومبادئها . وليوطنوا أنفسهم على أن يجعلوا الدين حماتها والفضيلة ملاكها ، وإلا جنوا عليها ، وفقدوا حلقها ؛ وإذا لا يحدون العلم إلا مدرجة للشر وسبيلا إلى الفساد « والبله الطيب يخرج بيته بإذن ربه ، والقي حيث لا يخرج إلا مكدا » .

طه محمد السكاك

المدرس بالأزهر

المشكلة الفلسفية العظمى التأليه العقلي

— ٧ —

المظهر الفلسفي لفكرة الألوهية

ب — الإجرائيات الحديثة

تنمية البحث في المحامد الإلهية :

(٢) نظرية التعمين الإلهي يوشك محمود الفلاسفة المؤطرين في القرنين الأخيرين أن يكون منعصرا في بحث نظرية التعمين الإلهي ، وقد صدروا في هذا البحث عن مبدأ مؤسس على دعائم متينة من المنطق ، وهو وضعهم أنصار فكرة الانفصال الإلهي وجهاً لوجه مع أشياخ مذهب وحدة الوجود أو الحلول الذي كانت المدرسة الألمانية على الأخص هي الممثلة الوفية له . وكانت تلك المواجهة بين المذهبين المتعارضين على النحو التالي :

من المعروف في البينات الفلسفية أن الوحدين والحلوليين قد وجهوا أحدهما النقد إلى نظرية الانفصال التي تقتضي التخصيص أو التعمين اقتضاء ضروريا ، ولما كان التعمين يستلزم التحديد ، ولما كان التحديد حصرا ، ولما كان الحصر متناقضا مع الكمال الإلهي ، فقد أدى التعمين إلى جعود الألوهية من أساسها ، إذ من مقتضيات البديهة لدى الوحدين قولهم : كل تحديد جعود ، أو كل تخصيص منافي للكمال الذي هو الإطلاق واللاهائية .

ولكن أتباع نظرية الانفصال يردون على خصومهم بأن ذلك يكون حقا لو أريد بكلمتي اللاهائية والإطلاق معنى اللامحدودية ، أما المراد هو العكس أي التعمين الكامل المطلق ، فإن ذلك يكون منسجما مع الكمال أشد انسجام ، وهم لا يكتفون بهذا الدفاع ، بل يهاجون نظرية الوحدة والحلول على لسان أحد زعمائهم وهو إميل سييس في كتابه « محاولة في الفلسفة الدينية » الذي نشره في سنة ١٨٥٦ بقولهم . إن التحديد والجعود - فضلا عن أنهما غير متلازمين كما يزعم أنصار فكرة الانفصال - هما متعارضان أشد أنواع التعارض ، أي هما كالموجود واللاموجود ، إذ بقدر ما يفوز الكائن من مقتضيات التحديد أي من المميزات التي تعينه وتفصله من غيره هو يشغل درجة عليا أو دينا فوق سلم الوجود بالنسبة إلى ما هو أقل أو أكثر منه فوزا بهذه الميزات ، وبعبارة أوضح . إن الكائن الأدخل في اللامحدودية هو الأقل أحقية ، والكائن الأكثر فوزا بموامل التعمين والتحديد هو الأعمق في الأحقية ،

وبالتالى هو الأقرب الى الكمال . ومن دلائل ذلك أن ما بالفعل هو أقدر على التأثير مما هو بالقوة ، وأن الكائن ذا الصفات والمميزات أثبت من الهيولى أو الماء . وعلة هذا الرححان هي وجود التمييز فى الأول وانسلاخه من الثانى ، وهذا يقتضى أن يكون الإله هو الموجد الأواحد الجامع لكل عوامل التعينات والتحديدات ، إذ هو وحده الكامل المطلق .

غير أن هذه الفكرة لم تلم من الطعنات التى سددها إليها المصوم بقولهم : إن تشخص الإله يحصره فى جهة من الجهات الست ويخضمه لسلطان الحس ، وبالتالى يهوى به الى دوائر المادة ويدخله فى نطاق المكان والزمان ، وهذا متناف مع الألوهية التى لا تثبت إلا بالجلال عن كل انحصار وحضوع . ولكن أنصار هذا رأى يجيبون على ذلك الاعتراض بأن معنى التشخص فى جاب الإله ليس هو فى جاب الموجودات الأخرى .

(٣) مشكلة الشر - تعد هذه المشكلة من أهم المشكلات التى دار حولها أعنف الجدل وأنفاه فى الشرق والغرب ، إذ قسم الباحثون الشر إلى ثلاثة أقسام : أولها الشر الطبيعى وهو الآلام المادية ، وثانيها الشر الميتافيزيكي أو إلها بعد الطبيعى وهو النقش الموجود فى الكائنات ، وثالثها الشر الأدبي وهو الرذائل والآثام ، وبعد أن قسموه هذا التقسيم شرعوا يتساءلون كيف ينسجم وجود هذا الشر بأنواعه الثلاثة ، أو فى مظاهره الثلاثة مع حيرة الإله المحضة النقية ؟ وكيف يمكن أن تكون الملة الماعة البناة المحافظة التى شملت بمذاينها كل شيء هى علة الشر الهدام ؟

أجاب على هذا التساؤل عدد كبير من الفلاسفة المتكبرين فى المصور الوسطى وفى العصر الحديث ، وقد أردنا أن نستأنس هنا بشيء من إجابات أفذاذهم لتضع أمامك صورة أمينة من البحوث القيمة .

رأى ابن سينا :

يصور ابن سينا رأيه فى هذه المشكلة الخطيرة التى دوحت الفكر منذ عهد أرسطو ، بل منذ عهد الفرس الى اليوم تصويراً قويا فى إشاراته فيقول : « المسألة الثامنة فى كيفية دخول الشر فى القضاء الإلهي » : « إشارة الأمور الممكنة فى الوجود منها أمور يجوز أن يتعري وجودها عن الشر والخلل والفساد أصلاً ، ومنها أمور لا يمكن أن تكون فاصلة فصليتها إلا ويكون بحيث يعرض منها شر ما عند اردحامات الحركات ومصادمات المتحركات ، وفى القسم أمور شرية إما على الإطلاق وإما بحسب الغلبة ، وإذا كان الجود المحض مدأ لقيصان الوجود الخيري الصواب كان وجود القسم الأول واجبا فيضاه مثل وجود الجواهر العقلية وما يشبهها . وكذلك القسم الثانى يجب فيضاه ، فإن فى ألا يوجد خير كثير ولا يترقى به تحرزا من شر قليل

شرا كثيرا ، وذلك مثل خلق النار ، فإن النار لا تفصل فصيلتها ولا تكل مشوتها في تميم الوجود إلا أن تكون بحيث تؤذي وتؤلم ما يتفق لها مصادمته من أجسام حيوانية ، وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن أن تكون لها فصيلتها إلا أن تكون بحيث يمكن أن تتأذى أحوالها في حركاتها وسكناتها — وأحوال مثل النار في تلك أيضا — الى اجناعات ومعاكفة مؤذية وإن تتأذى أحوالها وأحوال الأمور التي في العالم الى أن يقع لها خطأ في عقد ضار في المواد وفي الحق أو غرط هيجان غالب عامل من شهوة أو غصب ضار في أمر المواد وتكون القوى المذكورة لا تفنى فناها أو تكون بحيث يعرض لها عند المصادمات مآرص خطأ وغلط هيجان وذلك في أشخاص أقل من أشخاص السالمين في أوقات أقل من أوقات السلامة ، ولأن هذا معلوم في العناية الأولى ، فهو كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كأنه مثلا مرضى به بالعرض (١) .

« وم وتنبه ، ولعلك تقول هلا أمكن أن يرا القسم الثاني من لحوق الشر ؟ فيكون جوابك أنه لو يرى من أن يلحقه ذلك لكان شيئا غير هذا القسم ، وكان القسم الأول وقد فرغ منه ، وإعنا هذا القسم في أصل وضعه مما ليس يمكن أن يكون الخير الكثير يتعلق به إلا وهو بحيث يلحقه شر بالضرورة عند المصادمات الحادثة ، فإذا يرى عن هذا فقد جعل غير نفسه وكأن النار جعلت غير النار ، والماء غير الماء ، وترك وجود هذا القسم وهو على صفته المذكورة غير لائق بالوجود على ما بينا (٢) . »

الركنور محمد غموس

أستاذ الفلسفة بالجامعة الأزهرية

(يتبع)

(١) و (٢) انظر المسألة الثامنة من النسخ السابع من الاشارات .

لسان الحال

قالوا لسان الحال أبلغ من لسان المقال ، وقد ساء ابن عبد ربه الامام الأديب : النطق بالدلالة ، ومثل له بطرفة فقال : حدث العباس بن الفرج الرياشي قال نزل السمان بن المنذر (ملك الحيرة في الجاهلية) ومعه عدي بن زيد العبادي في ظل شجرة مورقة ليلهو هناك .

فقال له عدي : أبيت اللعن ، أتدري ما تقول هذه الشجرة ؟

فقال السمان : ما تقول ؟

قال عدي بن زيد تقول :

يمزحون الخمر بالماء الزلال

وكذلك الدهر حالا يسد حال

رب شرب قد أنحوا حولنا

ثم أضحوا عصف الدهر بهم

حَيَاتُ خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ

خالد بن الوليد

- ١١ -

لم يزل خالد رضى الله عنه منذ أسلم حظى المصافحة عند رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولم يعدل به أحدا من أصحابه فيما حزه ، يوليه أئمة الخيل ، ويعينه أميراً على سراياه ، ويعتد له على كتائب حيوشه الظاهرة ، وروسله معلما ، وداويا إلى الله ، وإذا كانت عميرية خالد العسكرية من العبقريات القاهرة الفاصدة حتى غلبت على سائر خصائصه وفواضله في حوائب الحياة الانسانية ، فلم تجعل لجانب آخر ذكرها معها في سجل الخلود ، فلم يجعل التاريخ فضائل خالد كإمام من أئمة الدين ومعلميه ، احتاره رسول الله صلى الله عليه وسلم معلما لكتاب الله وسنة نبيه ، ومبيها لمعالم الاسلام ، وهذا لا يكون إلا عن يقين من رسول الله صلى الله عليه وسلم نفقه خالد في الاسلام ، وعلمه بالكتاب والسنة .

روى أصحاب السير والتاريخ أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث خالدًا على سرية إلى بلعازث ابن كعب بنجران ، وأمره أن يدعوهم إلى الاسلام قبل أن يقاتلهم ثلاثا ، وقال له « فإن استجابوا لك فاقبل منهم ، وأقم فيهم ، وعلمهم كتاب الله وسنة نبيه ومعالم الاسلام ، فإن لم يفعلوا فقاتلهم » فخرج إليهم خالد حتى قدم عليهم ، فبعث الركان يعربون في كل وجه ، ويدعون الناس إلى الاسلام ، ويقولون « أيها الناس أسلموا تسلموا ، فأسلم الناس ، ودخلوا فيما دعاهم إليه ، فأقام خالد فيهم يعلمهم معالم الاسلام وكتاب الله وسنة نبيه ، وقد سجل خالد لنفسه هذه المنقبة العظيمة في كتاب أرسله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فيه :

« بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله الذي بعث في هذه الأمة محمداً صلى الله عليه وسلم ، من خالد بن الوليد ، السلام عليك يا رسول الله ورحمة الله وبركاته ، فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو ، أما بعد يا رسول الله ، صلى الله عليك ، فإني بعثتني إلى بني الحارث بن كعب ، وأمرتني إذا أتيتهم ألا أقاتلهم ثلاثة أيام ، وأن أدعوهم إلى الاسلام ، فإن أسلموا قبلت منهم ، وعلمتهم معالم الاسلام ، وكتاب الله وسنة نبيه ، وإن لم يسلموا قاتلتهم ، وإني قدمت عليهم فدعوتهم إلى الاسلام

ثلاثة أيام كما أمرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ونمت فيهم ركباناً ، قالوا : يا بني الحارث أسلموا نسلوا ، فأسلموا ولم يقاتلوا ، وأما مقيم بين أظهرهم ، أمرهم بما أمرهم الله به ، وأنهم مما نهم الله عنه ، وأعلمهم معالم الاسلام ، وسنة النبي صلى الله عليه وسلم ، حتى يكتب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والسلام عليك يا رسول الله ورحمة الله وبركاته .

وقد أجابه رسول الله صلى الله عليه وسلم فكتب إليه : سمع الله الرحمن الرحيم ، من محمد النبي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) الى خالد بن الوليد ، سلام عليك ، فاني أحمد إليك الله الذي لا اله الا هو ، أما بعد فان كتابك جاءني مع رسولك تخبر أن بني الحارث بن كعب قد أسلموا قبل أن تقاتلهم وأجابوا الى ما دعوتهم اليه من الاسلام ، وشهدوا أن لا اله الا الله وأن محمداً عبد الله ورسوله ، وأن قد هداهم الله بهداه ، فبشرهم وأنذرهم ، وأقبل وليقبل معك وقدم ، والسلام عليك ورحمة الله وبركاته .

وفي كتاب خالد رضى الله عنه الى جانب تسجيله ما طواه التاريخ من جوانب أخرى مضيئة في شخصيته ، ملحة تلفت نظر الباحث ، ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم حينما أرسل خالداً الى بني الحارث ، أمره بالاقامة فيهم إماماً معلماً ، يبين لهم معالم الاسلام ، ولكن خالداً - وهو القائد المظفور على حب الحرب - لم تكن نفسه لتسكن الى الهدوء بعد أن أدى مهمته الحربية ، وتم على يديه إسلام بني الحارث ، وعلمهم معالم الاسلام ، بل حنت نفسه الكبيرة الى الجلال إرضاء لما في طبعه من خصائص عسكرية فائقة ، فكتب الى النبي صلى الله عليه وسلم بانتهاء أمره ، وانتظار أمره ، وكأن هذا تلميح من خالد إلى ما يريد ، وقد لمح ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأجابه الى رغبته ، واستقدمه ومعه وفد بني الحارث ، فأقبل بهم خالد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلما رأكم قال : من هؤلاء القوم الذين كأنهم رجال الهند ؟ قبل يا رسول الله هؤلاء رجال بني الحارث بن كعب ، فلما وقفوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم سلموا عليه ، وقالوا : نشهد أنك رسول الله ، وأنه لا اله الا الله ، فقال رسول الله وأنا أشهد أن لا اله الا الله وأني رسول الله ، ثم قال رسول الله أنتم الذين إذا زجروا استقدموا ؟ فسكتوا فلم يراجعهم منهم أحد حتى ذكر ذلك أربع مرات ، فقال أحدهم يزيد بن عبد المدان : نعم يا رسول الله نحن الذين إذا زجروا استقدموا ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لو أن خالداً لم يكتب الي أنكم أسلمتم ولم تقاتلوا لآلقت رءوسكم تحت أقدامكم ، فقال متكلمهم يزيد بن عبد المدان : أما والله يا رسول الله ما حدثناك ولا حدثنا خالد ، قال : من حدثكم ؟ قالوا : حدثنا الله عز وجل الذي هدانا بك ، قال : صدقتم ، ثم قال لهم : بم كنتم تغلبون من قاتلكم في الحاهلية ؟ قالوا : لم نكون تغلب أحداً ، قال : بني قد كنتم تغلبون من قاتلكم ، قالوا : كنا تغلب من قاتلنا يا رسول الله أنا كنا نجتمع ولا تتفرق ، ولا تبدأ أحداً بظلم ، قال : صدقتم .

هذا ملخص رواية يجمع عليها المؤرخون في شأن بعث خالد الى بني الحارث ، وهي صريحة في أن حالدا رضى الله عنه ذهب إليهم أمير سرية يدعوهم الى الاسلام ويعلمهم الكتاب والسنة وأنه أتم مهمته على خير وجه ، وأنه كتب الى النبي صلى الله عليه وسلم بذلك ، فاستقدمه مع وفد القوم ، ولكن بعض المؤرخين يسوق رواية أخرى في بعث خالد الى اليمن في نفس التاريخ الذي ذكر أن البعث الى بني الحارث كان فيه ، وهي مختلفة كل الاختلاف مع الرواية الاجماعية الاولى ، لأنها تجعل سرية خالد لم توفق في مهمتها ، وتذكر أن علي بن أبي طالب هو الذي حقق المقصد بعد قتل خالد بأمر النبي صلى الله عليه وسلم ، وفي رواية ثالثة أن حالدا ذهب في حشد ، وعليه في حشد آخر ، وإن التقيا فالأمير على ، حدث الطبري عن البراء بن عازب قال : بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد الى أهل اليمن يدعوهم الى الاسلام ، فكنت فيمن سار معه ، فأقام عليهم سنة أشهر لا يجيئون الى شيء ، فبعث النبي صلى الله عليه وسلم علي بن أبي طالب ، وأمره أن يقتل خالد ومن معه ، فان أراد أحد من كان مع خالد بن الوليد أن يعقب معه تركه ، فكنت فيمن عقب معه ، فلما انتهينا الى أوائل اليمن طبع القوم الخمر ، فجمعوا له ، فصلى بنا المهر ، فلما فرغ صفنا واحدا ، ثم تقدم بين أيدينا حمد الله وأثنى عليه ، ثم قرأ عليهم كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأسلت همدان كلها في يوم واحد ، وكتب بذلك الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فلما قرأ كتابه خر ساجدا ، ثم جلس فقال : السلام على همدان ، السلام على همدان ، ثم تتابع أهل اليمن على الاسلام .

والناظر في الروايتين لعين الباحث النافذ يدرك أن هناك قصتين في بعثين مختلفين كان فيهما خالد بن الوليد أمير سرية ، وأنه أتم مهمته في أحدهما وهو بعثه الى بني الحارث بن كعب بنجران ، وأنه استقدم مع وفد القوم ، فقد جرى حديثهم على ما سبقناه في صدر المقال ، وأما البعث الآخر فهو الذي كان الى أهل اليمن عامة ، وجماعهم في همدان ، ومن الجائز أن يكون خالد توجه بسريته الى جهة ، وأرسل علي بن أبي طالب الى حبة أخرى . فإذا التقيا فالأمير على ابن أبي طالب ، على حد بعض الروايات ، ومن الجائز أن يكون خالد قد أرسل الى أهل اليمن فأبطأ عليه القوم ولم يجيئوه ، فأرسل علي بن أبي طالب ليتهم مائداً خالد ، فاستجاب له القوم . ويبقى موضع النظر في تحديد زمن البعثتين .

ونحن نميل إلى وقوع خطأ في تحديد زمن أحدهما ، ولعل الأقرب أن بعث خالد الى بني الحارث كان في أخريات سنة تسع ، فجعل في السنة العاشرة تأتراً بالبعث الثاني الذي كان فيها ، ويعمد ذلك أن علياً قدم من بعثه الى اليمن وواى النبي صلى الله عليه وسلم بحكة في حجة الوداع ، ويحكى ابن هشام أن علياً غزا اليمن مرتين ، ومهما يكن من شيء فإن رواية بعث علي الى همدان وإسلامها على يديه ، لا تدفع بعث خالد الى بني الحارث واستجابتها له وإقامته فيهم زمناً معلماً لهم معالم الاسلام وكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم ؟

المدخل الى دراسة الفلسفة الاسلامية

— ٩ —

الفصل الثالث

الدين الاسلامى

« فى الكلمة السابقة انتهى الكلام عن فلسفة اليهود
الالهية والطبيعية وعن صلتها بمذهب التثليث الذى وضع
أفلاطون أساسه ، وبذلك تم الفصل الثانى . واليوم نبدأ فى
الفصل الثالث الحديث عن الدين الاسلامى والصلة بينه وبين
ما سبقه من دين وتمكبر ، وعن أهم ما لا يتفق منه والفلسفة
الاغريقية » .

لكن ذلك التزاوج — الذى بيناه — بين العقيدة اليهودية والميتافيزيقا الاغريقية لم ينجح
فلسفة لحسب ، بل تولد منه أيضا دين ، فالمسيحية الخارجية من اليهودية لم تلت أن تشربت
رويدا رويدا بالأفهام والتصورات الفلسفية للاغريق بواسطة بولس الرسول ، وبواسطة
مؤلف الانجيل ، كما قال القديس يوحنا ، وبواسطة آباء الكنيسة (١) لقد شرب اللاهوت
المسيحى من ينباع نفسها التى شربت منها المذاهب الافلاطونية الجديدة ، فظهرت فيه
مضامين كثيرة لهذا المذهب الفيلسوفى ، وإن كان قد افرق عنه فى عدة قطع أساسية .

لقد احتند اللاهوت المسيحى ، مثل المذهب الافلاطونى الجديد ، إلى مذهب التثليث ،
فالآقانيم الالهية الثلاثة واحدة فيهما ، وهى كما سماها المسيحيون الأب والابن والروح القدس ،
بل إن نظرية المثل الافلاطونية نجدها عند القديس كليمات الاسكندري كما عند افلاطون (٢) .
لكن الروح الالهية أو روح القدس ليس روح العالم كما سبق ، بل هو عند المسيحيين الحب
الالهي الذى يجعل الله يحب مقدما جميع الكائنات التى سيخلقها ، بل انه يخلقها لانه يحبها (٣) .
وكذلك بينا رأينا الآقانيم الثلاثة غير متساوية فى كل شئ عند الافلاطونيين المحدثين ، نجدها
فى منزلة سواء عند المسيحيين كما هو معروف .

(١) د ريفي — Réville « تاريخ عقيدة ألوهية يسوع المسيح فصل ٢ ، ٣ (٢) زيلر — Zeller
نفس المرجع السابق له من افلاطون ، و د فوييه Fouillée تاريخ الفلسفة من ١٨٠ ، وقلعة افلاطون — ٣
من ٢٩٩ — ٣٠٥ (٢) د فوييه — Fouillée « قلعة افلاطون — ٣ من ٢١٢

إزاء هذين الدينين اليهودية والمسيحية ، المثلين على درجات مختلفة والمجتمعين لهذا قليلا أو كثيرا ، ماذا يكون موقف العقلية السامية المفرقة تماما ؟ وبعبارة أخرى ، ما هي التغيرات التي كان يجب أن تدخل على العقائد اليهودية والمسيحية لتعبر دين العرب ؟ إنه في العهد الذي ظهر فيه النبي محمد عليه السلام كانت التأثيرات اليهودية والمسيحية قوية جدا في أم أقطار الجزيرة العربية .

ففي مملكة الحيرة ومملكة غسان كانت المسيحية ، وفي اليمن سادت اليهودية ثلاثة قرون ثم انتصرت المسيحية عام ٥٣٤ م بفضل الفتح الحبشي ، كما كانت اليهودية كذلك في يثرب وما حولها ، وهكذا كانت الجزيرة العربية على وشك أن يصبح نصفها للدين اليهودي ونصفها الآخر للدين المسيحي ، ولكن قدر لها ألا تسكون يهودية أو مسيحية بظهور النبي محمد فيها .

لقد جاء محمد وكون بشجاعة هيمنة التصور خطة ضعفة ترمي الى جمع كافة وحود النشاط ، التي كانت على قوتها تذهب في الممارسات الداخلية لغزو العالم ، ورأى أن الرابطة التي تستطيع جمع هذا النشاط وتوحيده هي رابطة الدين ، إذ هي التي في مقدورها أن توحد بين القبائل العربية ، وأن تجعل من شجعان العرب جيشا منظما في يد زعيم واحد له أهدافه وغاياته .

لكن الاشتراك الوثني العربي كان يحمل لكل قبيلة صما خاصا لها عدوا لغيره من الأصنام ؛ فكان إذا أداة تفريق لا أداة جمع وتوحيد ؛ وكذلك الدين اليهودي ليس بطبعة دينا عالميا يدعو تحت لوائه الناس جميعا على اختلاف أجناسهم ويجمعهم عملة سواء ، وأخيرا كان الدين المسيحي يظهر في نظر رجال الصحراء ، الذين تتحرك فيهم شهوات حسية حادة ، كأنه دين رهبان لا دين كفاح وقتال وغلب ونصر ، ويضاف إلى هذا أن الدين اليهودي والدين المسيحي كانا يمثلان عقيدة التثليث وطريقة التفكير الجمجمة ، وذلك لا يتعارض تماما والعقلية العربية .

لم يكن بد إذا من دين جديد يتناسب والروح العربية ، أي دين يتفق والعقلية المفرقة كما كان يجب أن يرتبط في الوقت ذاته ارتباطا وثيقا بالتقاليد اليهودية المسيحية الكبرى لكي يستطيع أن يضم تحت لوائه جميع سكان الجزيرة العربية بما فيهم اليهود والمسيحيون .

فالإسلام ، كما سنرى ، ليس في حقيقة الأمر إلا الدين اليهودي المسيحي (١) بعد أن صهر في العقلية المفرقة وخلص من كل آثار العقلية الجمجمة .

في الدين اليهودي المسيحي 'سد الفراغ' الذي كان بين الخالق والمخلوق بسلسلة متدرجة من السكائن الوسطى كما سبق أن بيناه . وهذا التدرج راه في الملاء الأعلى بين الملائكة ، كما تراه في ملاء الأرض بين بني الانسان ؛ الذين فيهم أنبياء ورسول ، وقديسون وكهنة

(١) أنشأ فيها سبق إلى عدم صحة هذه الفرضية على الوجه الذي يريد المؤلف (المترجم)

على درجات مختلفة من أعلى إلى ما دون ، وبذلك تم الصلة بين السكّان الأعلى أو الله وبين خلقه جميعا .

وقد كان على النبي العربي أن يفكر في حذف هذه المتوسطات حذفاً تاماً لو كان يدعو إلى دين جديد حقاً من كل وجه ، لكنه لم يدع ولم يزعم ذلك ؛ فإن الله لم يرسله لحو وحى موسى ووحى عيسى عليهما السلام ، بل لتقنيتهما مما دخل فيهما من غريب ونحريف ، ولتكميل ما يكون فيهما من نقص ، والقرآن شاهد بذلك في كثير من آياته .

وقد كان من الطبيعي أن يبدؤا بالجملة على عقيدة التثليث (١) ، ليكون المسيح نبياً عادياً لا إله إلا الله لأن القول بأن الله أبنا « تكاد السموات يتفطرن منه ، وتنفق الأرض ، ونحمر الجبال هداً » ؛ وليكون عمل روح القدس ، الذي احتفظ باسمه ملكاً من الملائكة ، أن يكون وسيطاً في الوحي الإلهي إلى موسى وعيسى وعهد على السواء (٢) .

ويستمر الملائكة في الإسلام على كثرتهم في اليهودية والمسيحية ، لكنهم لم يستمروا أنصاف إله كما كانوا ، والدليل على ذلك قصة خلق آدم وأمر الملائكة بالسجود له . هذه القصة التي تكرّر في القرآن كثيراً (٣) ، والتي الغرض منها تأكيد العقيدة المفرقة والخط من شأن الملائكة وبيان أنهم لا شأن لهم في الخلق أو في شيء منه ، بل الأمر كله لله وحده ، حتى إنه أمرهم بالسجود لآدم الذي صممه بيديه ؛ وهذا على ما نعتقد هو الحل الوحيد الممكن لهذا التناقض العجيب الذي يحير الباحث ، والذي يتلخص في أمر الله ملائكة المقرّين بالسجود لآدم وهو أدنى منهم جميعاً منزلة ، والذي يصبح واضحاً جلياً بمجرد أن وجدنا مفتاحه (٤) .

الذي في نظر اليهود والمسيحيين إنسان يقيم فيه روح القدس أي روح الله ، فالوحي عنده ليس إلا إلهاماً عاماً لا يحدد أفعاله ولا أقواله في تفاصيلها (٥) . أما النبي في الإسلام فهو وسيط بين الله وخلقه لتبليغهم وحى الله الذي يحمله إليه جبريل ؛ فالوحي هذا أو القرآن ليس إلا كلام الله نفسه الأزلي الخالد الذي كان في اللوح المحفوظ قبل خلق العالم ، وكل ما ينطق به النبي أو يفعله ليس إلا من وحى الله له . وبعبارة واحدة ، النبي اليهودي أو المسيحي هو إنسان الروح ، أما النبي الإسلامي فهو إنسان الحرف ، مادام القرآن خطاب الله نفسه .

(١) القرآن ٤ : ١٧١ ، ٥٠ : ٧٣ (٢) القرآن ٢ : ٨٧ و ٣٠٣ ، ٥ : ١١٠ ، ١٦ : ١٠٢ ، واليساوي ١ : ٥٢٧ : « أي مدبر » (٣) لا حاجة لبيان اللوازم التي أشار للزولب إلى ورود هذه القصة فيها في القرآن ، فهي معروفة لمن يعرف القرآن . (المترجم) . (٤) راجع « جوده تمهيد » في مقاله « احترام الأولياء عند المسلمين » الذي ظهر في مجلة تاريخ الأديان ٢ (سنة ١٩٨٨ م) - ٢٥٧ - ٣٥١ . (٥) « ريس - Reuss » التوراة ترجمة حديثة مقدمة وشرح ، باريس ١٨٧٤ - ١٩٨١ م . قسم الله - القديم ٤ : الأنبياء ١ : ٢٥ - ٢٦ .

ولسنا بمد ما تقدم في حاجة للقول بأن الاولياء والكهنة قد فقدوا من باب أولى كل طابع فوق البشر ، والحقيقة أنه لا وجود لأي أثر لهاتين الطبقتين في القرآن (١) . فاحترام الاولياء الذي انتشر فيما بعد في الاسلام ، ليس إلا رد فعل من الشعوب المغزوة (٢) ، وبخاصة التي هي من الاجناس الآرية (٣) المجمعمة ، ضد العقلية الاسلامية الحقيقية التي لا تسلم بوسطاء أو شفعاء لدى الله . أما رجال الدين ، الذين أخذوا هذه التسمية الخاصة ، فلم يظهرها في الاسلام إلا في عصر متأخر ، ولا يكونون مع هذا نظاما متدرجا ، ولا يُسمحون ولا يُرسمون ، فأى فرد يستطيع أن يؤدي الخدمة الدينية إذا كان له المؤهلات الكافية . ولذلك ليس رجال الدين أية صفة مقدسة ، فهم ليسوا مثل كهنة اليهود أو النصارى ، بل هم رجال مثل غيرهم .

وأخيرا ، لقد حاولت العقلية المجمعمة أن تلقى قنطرة أو معبرا بين الله والانسان ، أما العقلية المفرقة للاسلام فقد أخذت على نفسها إزالة جميع القناطر أو المعابر المتوالية بين هذين الطرفين : الخالق والمخلوق ، وبذلك حادت الهوة كما كانت بينهما (٤) .

« الحديث موصول »

محمد يوسف موسى

المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

(١) وفي القرآن ما يحسم من الشرك انحداد وسطاء لدى الله (٢) راجع حواد تسخير في مقاله السابق (٣) البارون كراودي فر ، الدين المهدية والمقرى السامية والمفرقة الآرية في الاسلام ، ص ٨٩ وما بعدها . « دي شاتيليه - Chatelier » و كتابه « الاسلام في القرن التاسع عشر » ص ٤ وما يليها . وسد احترام النبي محمد والارلياء إلى حد التنديس ، وسد هذا التفسير الخطير في العقلية الاسلامية الحقيقية الأولى ، لم يرتفع إلا احتجاج واحد تام وهو احتجاج الوهابيين . وما يجب أن يلاحظ أن هذا الاحتجاج قام في الأقليم العربي المحي حاية شديدة يسباج من الصحراوات ، وهو أقليم نجد .

(٤) انظر « جولد تسبير » ، في كتابه السابق ص ٢٥٨ - ٢٥٩ ، من هذه الفكرة بصورة أخرى إذ قال : « إذ لم يتم في أي مكان حاجز أموي وأكثر استقامة وأقل فالية للثنى بين الاله الواحد الثلاثاني والمفسس الشرعي للمصنوع المعبود ، من احبة الأولى الملة الأولى الآرية الخالدة ذات السلطان للطلق ومن الجهة الأخرى الموضوع التام » . وليس هناك من فهم حبرا من « جولد تسبير » العقلية الخفة لدى الاسلامي

الموجة الثانية

التفبيہ والتجسيم

« ذكرنا في المقال السابق أن الموجة الأولى التي ظهرت في الاسلام موجة الكفر والايحسان ، وأن هذه الموجة ترجع الى موت النبي ، فظهرت في المرتدين ، ثم نامت الى أن ظهرت في عهد عثمان ، وقتلته كانوا يمتنبرونه في نظرم كاهراً ، ثم تجددت في خلافة علي ، فظهر الجوارح يكفرون علياً ، وظهر الشيعة يكفرون كل من لا يقول بإمامة علي »

ظهر في خلافة علي مقالة قوم في غاية الشناعة ، كانت طعنة موجبة الى صميم العقائد الاسلامية . وقد ظهر كثير من هذه الموجات في أبواب مختلفة في شتى العصور الاسلامية . وكان الشغل الشاغل لأهل السنة من المسلمين أن يدفعوا عن الاسلام ما يوجه اليه من سهام ويبينوا صحة عقائده ، ويفندوا زعم هؤلاء الادعياء في الاسلام ويرفعوا أباطلهم .

ومن الطبيعي أن يظهر قوم بل أقوام يطعنون على الاسلام باعتباره دين حديد ، فسبق أن رأينا أن العرب ارتدوا عن الاسلام ، وظهر فيهم من يدعى النبوة كيلعة الكذاب . والمر الأول في الردة كما قلنا هو أن الاسلام كان حديث عهد لم يتمكن من النفوس ولم تطمع عليه القلوب ، وفي النفس حين فطري الى ما تعودته ونشأت عليه الاحيال المتعاقبة . لهذا لم يكن من الغريب أن تحدث الردة ، وهي التي قضى عليها أبو بكر بحرمه وشدة ، فعاد العرب الى حظيرة الاسلام ، ونسوا عبادة الأصنام .

ولكن حرية البحث في الاسلام وإباحة الاختلاف في الدين أتاحت لبعض أهل العقول الضعيفة أن يتكلموا في العقائد ويناولوا النصوص المحكمة إما لتنتق وما كانوا عليه من مذاهب عز عليهم تركها ، أو لتؤدي الى إفساد المعتقدات الاسلامية ليضمحل الاسلام ، وتذول دولته التي أدت بهم ، فنشأت مقالات الرادفة ، والغلاة والايباحين مما ميمر بك سخفها .

قال الرازي : وكان بدء ظهور التشبيه في الاسلام من الروافض ؛ مثل بيان بن مهران الذي كان يشبه الله تعالى الأعضاء والجوارح ، وهشام بن الحكم ، وهشام بن سالم الجواليقي ، وهؤلاء رؤساء علماء الروافض . ثم نهافت في ذلك المحدثون ممن لم يكن لهم نصيب من علم المنقولات (١) .

ذكر القمي (١) أن عبد الله بن سبأ كان في الأصل يهودياً من أهل الحيرة ، فأظهر الاسلام . وأراد أن يكون له عند أهل الكوفة سوق ورياسة . فذكر لهم أنه وحده في التوراة « أن لكل نبي وصياً ، وأن علياً وصي محمد صلى الله عليه وسلم . وأنه خير الأوصياء ، كما أن محمداً خير الأنبياء » . فلما سمع ذلك منه أنصار علي قالوا له « إياه من محبيك » . فرفع على قدره وأجلسه تحت درحة منبره . ثم بلغه عنه غلوه فيه ، فهم بقتله . فنهاه ابن عباس عن ذلك وقال له « إن قتلته اختلف عليك أصحابك . وأنت تازم على العود إلى قتال الشام وتحتاج إلى مدارة أصحابك » . فلما خشي من قتله الفتنة اكتفى بنفيه إلى المدائن . فافتقر به رطاع الناس بعد قتل علي .

وقال عبد القاهر بن طاهر أبو منصور البغدادي : ثم إن علياً عليه السلام خاف اختلاف أصحابه عليه « يريد عبد الله بن سبأ » ورأى المصلحة في نفي من نفي منهم . فنفي ابن سبأ إلى سناط المدائن . فلما قتل على زعم ابن سبأ أن المقتول لم يكن علياً ، وإنما كان شيطانا تصور للناس في صورة علي ، وأن علياً صعد إلى السماء كما صعد إليها عيسى بن مريم عليه السلام .

من هاتين الروايتين تنضح لنا الحقائق الآتية : وهي أن أصل القول بالتشبيه والتجسيم عن عبد الله بن سبأ ، وأن علياً فطن إلى خطورة مقالاتهم ، لأنهم غلوا في علي بن أبي طالب وزعموا أنه نبي ، ثم زعموا أنه الإله (٢) ، فأمر على بإحراق قسوم منهم في حميرتين ، ونفي من نفي منهم .

قال صاحب مختصر الفرق بين الفرق : وأول ما صدر من التشبيه من أصناف الروافض الضلالة ، فنهى السبائية الذين سمو علياً إلهاً ، ولما أحرق على قوماً منهم قالوا له : الآن علمنا أنك إله ، لأن النار لا يعذب بها إلا الله (٣) .

وسمة السبائية إلى الروافض فيها نظر ، لأن الروافض ظهروا في زمن زيد بن علي بن الحسين ، قال الرازي : إنا سموا بالروافض لأن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب خرج على هشام ابن عبد الملك فطمس صكره في أبي بكر فطمسهم من ذلك ، فرفضوه ولم يبق معه إلا مائتا فارس ، فقال لهم - أي زيد بن علي - رفضتموني ؟ قالوا : نعم . فمضى عليهم هذا الاسم (٤) .

أما صاحب مقالات الاسلاميين فيجعل السبائية ضمن « الغالية » أو الخلافة ، وهم الذين غلوا في علي عظميا .

(١) من مختصر الفرق بين الفرق للرسمي ص ١٤٢ (٢) المصدر نفسه ص ١٤٢ (٣) ص ١٢٢

(٤) اعتقادات فرق المسلمين والفرق بين الرازي ص ٥٢

وقد جعل البغدادى هذه الفرقة داخله في « الفرق التي انتسبت الى الاسلام وليست منه » ثم عد منها عشرين فرقة على رأسها السبائية (١).

قال الرسعنى « قال عبد القاهر صاحب الكتاب : كيف يكون من فرق الاسلام قوم يزعمون أن عليا كان إلها ؟ وإن جاز إدخال هؤلاء في الاسلام جاز إدخال عبدة الأصنام في الاسلام والذين عبدوا فرعون أيضا . وقلنا السبائية : إن كان المقتول شيطانا تصور للناس في صورة علي ، فلم لعنتم ابن ملجم ؟ وهلا مدحتموه لكونه قتل شيطانا ؟ وقلنا لهم : كيف تصح دعواكم أن الرعد صوت علي ، والبرق سوطه ، وقد كان صوت الرعد مسموما والبرق موجودا قبله وقبل زمان الاسلام ؟ (٢) »

على أن الفريسة التي دسها عبد الله بن سبأ على الاسلام من قوله بأن عليا لم يقتل بل رفع الى السماء ، وما ذكره بعض أتباعه من أن عليا هو الإله ، استمرت بعد مقتل علي ، وظلت قائمة طوال دولة بني أمية ، وظهرت فرق من الروافض لها قول في التشبيه والتجسيم ، لا يقبله عقل سليم .

قال أصحاب هشام بن الحكم الرافضى (٣) : إن معبودهم جسم وله نهاية وحد ، طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل صفقه ، لا يوفى بعضه على بعض . ولم يمينوا طولا غير الطويل ، وإنما قالوا طوله مثل عرضه على المجاز دون التحقيق

وزعموا أنه نور ساطع كالسبيكة الصافية تتلألأ كالؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها . ذو لون وطعم ورائحة وجمعة ، لونه هو طعمه ، وطعمه هو رائحته ، ورائحته هي جمسته ، وهو نفسه لون . ولم يمينوا لونا ولا طعما غيره . وزعموا أنه هو اللون وهو الطعم . وأنه كان في لا مكان ثم حدث المكان بأن تحرك الباري فحدث المكان بحركته فكان فيه . وزعموا أن المكان هو العرش .

وذكر هشام أنه قال في ربه في عام واحد خمسة أقاويل : زعم مرة أنه كالبلورة ، وزعم مرة أنه كالسبيكة ، وزعم مرة أنه غير صورة ، وزعم مرة أنه بشبر نفسه سبعة أشبار . ثم رجع عن ذلك وقال هو جسم لا كالأجسام .

والفرقة الثانية من الروافض يزعمون أن ربه ليس بصورة ولا كالأجسام ، وإنما يذهبون في قولهم إله جسم إلى أنه موجود ، ولا يشتتون الباري ذا أحزاه مؤتلفة ، وأبماض متلاصقة . يزعمون أن الله على العرش مستو بلا مماسة ولا كيف .

والفرقة الثالثة يزعمون أن رسم على صورة الانسان ويمنون أن يكون جسما .
 ويؤمن أصحاب هشام بن سالم الجواليقي أن رسم على صورة الانسان ، وينكرون أن يكون
 لحما ودماء . ويقولون هو نور ساطع يتلألأ بياضا . وأنه ذو حواس خمس كحواس الانسان
 له يد ورجل وأنف وأذن وعين وفم .
 ويؤمن أصحاب القسفة الطامسة أن رب العالمين صباه خالص ونور بحت وهو كالمصباح
 الذي من حيثما جئت بلفاك بأمر واحد .

فهذه المقالات الخاطئة في التشبيه دفعت فريقا من المسلمين إلى الاعتراض إلى أن ينهضوا للدفاع
 عن العقيدة الإسلامية وتزعم الباري عن الجسمية والتشبيه . حتى لقد اتهم المعتزلة شيوخ
 أهل السنة بأنهم من المشبهة .

قال الرازي يدافع عن أهل السنة . « اعلم أن جماعة من المعتزلة ينسبون التشبيه إلى الامام
 أحمد بن حنبل ، واسحق بن راهويه ، ويحيى بن معين . وهذا خطأ ؛ فانهم مزهونون في
 اعتقادهم عن التشبيه والتعطيل لكنهم كانوا لا يشكمون في المنشآت بل كانوا يقولون : آمنا
 وصدقنا ، مع أنهم كانوا يجزمون بأن الله تعالى لا شبه له وليس كمثل شيء . » . ومعلوم أن هذا
 الاعتقاد بعيد جدا عن التشبيه ؟
 دكتور محمد فوزي اللاهوت

لا طيرة

الطيرة بكسر الطاء وفتح الباء هي ما يتشاءم به من الفأل الردي . وقد روي عن النبي
 صلى الله عليه وسلم أنه كان يحب الفأل الحسن ويكره الطيرة حتى أنه قال لا طيرة . وفي الناس
 من يعملون على الطيرة ويتشاءمون منها إلى حد بعيد ضعفا في نفوسهم . وقد وقع في هذا
 الصنف أدباء ألباء ، فقال شاعر في السفرجل :

أهدى إليه سفرجلا فتطيرا منه فطل مذكرا مستعبرا

خوف الفراق لأن شطر هجائه سفر وحق له بأن يتطيرا

ولآخر في السوسن وهو نبات طيب الرائحة .

يا ذا الذي أهدى لنا السوسنا ما كنت في إهدائه محسنا

شطر اسمه سوء فقد سؤتى يا ليت آتى لم أر السوسنا

وقال أبو تمام :

من الحباء فأن كسرت عباقة من حنين فأن حرام

المسلمون والمنهج التاريخي الحديث

تكلمنا في المقالين السابقين عن توصل المسلمين لكثير من حقائق المنهج التاريخي الحديث ، وأنهم بهذا قد وصلوا الى ما لم يصل اليه العلماء الأوربيون إلا بعد قرون طوال . وذكرنا عبقرية علماء الحديث في معرفتهم لقواعد نقد النص معرفة تامة أو ما يسمى بنقد الأصول .

ونحب أن نشرها ، قبل أن تنتقل الى بحث فكرة نقد الوقائع ، الى مسألتين في نقد النص : هما تفسير ظاهر النص ، ومعرفة غاية المؤلف . ولتفسير ظاهر النص ينبغي أولاً يتسلح الباحث التاريخي بمعرفة لغة النص معرفة تامة ، وأن يكون مجيداً تمام الاجادة لغرداتها ، وعلى علم تام بتطورات اللغة والمعاني والاصطلاحات . ومعانيها ومدلولاتها في العصر الذي ينسب اليه النص . ثم ينبغي له أيضاً ألا يقف عند ظاهر النص . فقد يحتوي النص خصوصاً أو كناية أو استمارة أو تشبيهاً أو غير ذلك من الأساليب اللغوية والملاغية التي ترمي الى غرض وغاية معينة . وقد فرد الكتاب المسلمون في كتبهم فصولاً إضافية عن الكناية والتمريض والتجيس والسجع والتضمين والترصيع والمجاز والتشبيه الخ .

وإذا ما اعترضتنا عقبات أخرى ، وهي أننا كنا أمام نص غير مفهوم ، فما الذي فعله ؟ الطريقة التي نلجأ إليها هي مقارنة هذا النص بغيره من نصوص صاحب النص ؛ فعوداً الى كتبه كلها فنقرأها ونحاول أن تفهمه على ضوء هذه النصوص أو هذه المؤلفات الأخرى ، فإن لم نتمكن من التوصل الى باطنه بهذه الوسيلة ، فإما نلجأ الى كتب معاصره ونصوصهم لعلنا نستشف من باطنها ما يكشف لنا حقيقتها .

وقد وصل المسلمون الى كل طرق معرفة المعنى الباطن للنص . ولدى نصوص مختلفة سأذكرها في فرص أخرى تكشف عن عبقرية المسلمين البحثية في كل هذه المسائل . عرفوا طريق مقارنة النصوص إذا ما جانهم الشك شيء ما فيها ، واستكشفوا في حق مراجعة النصوص في ضوء ما كتبه المعاصرون لأصحابها ، واتبعوا في كل هذا طرقاً نادرة نظامية .

بقيت مسألة النقد الداخلي السلي ، وهذه المسألة تدور على أدق صورها عند المسلمين فيما يعرف عند الحديث بالعدالة والضغط . والشك في المنهج التاريخي الحديث من أهم سمات الباحث التاريخي ، فعلى الباحث إذن أن يشك فيمن تقل إليه النص ؛ يشك في حواسه وفي نزاهته ، ثم في حفظه ، حتى تثبت له عدالته ، وبثبت ضبطه . وفي كل هذا لم يأت المحدثون إلا لأدريون بشيء جديد ، بل وصل المسلمون إليه ، كما قلت من قبل .

وقد كتب كثيرون من المستشرقين والباحثين أمثال الدكتور أحمد رحيم الفصول الصافية في فضل علماء الحديث في هذه الناحية ، وعلى الأخص مالك بن أنس ومسلم والقرظي والقاضي عياض وابن الصلاح والعسقلاني .

نقد الوثائق :

نتقل الآن الى نقد الوثائق ، وهي المرحلة الثانية من مراحل التحليل في المنهج التاريخي . والمقصود بآثبات الوثائق إثبات صحة كل حادثة على حدة وفي ذاتها ، ثم تعيين مكان الواقعة أو الحادثة في مجرى الأحداث العام .

ويرى الأستاذ Monod أن كل حادثة ينبغي أن تكون موضع اعتبار خاص لأن كثيرا من الحقائق التي تصدر عن شهود كنا نطش أنهم موثوق بهم تمام الوثوق ، قد ثبت لنا أنها غير صحيحة وتضمنت وثائق من شهود غير موثوق بهم حقائق صحيحة وقيمة .

بل ينبغي قبل أن نحدد قيمة النص التاريخي أن نحدد معناه بشكل دقيق ، وأن نتبين مرادف ألفاظه . وقد قلنا من قبل إن المسلمين فهموا هذه النقطة الدقيقة من نقاط المنهج التاريخي .

فإذا ما تم هذا التحليل لمعنى النص واللفاظ ، نقدم على تحقيق المعلومات التي يتضمنها . ويستند هذا التحقيق - بطريقه مستقلة عن القيمة العامة للمصدر - على الظروف التي عرف صاحب الوثيقة فيها الحقائق التي أوردها في وثيقته ، هل شاهدها بنفسه ، أم استمدّها من مصدر مكتوب ، أو أخذها بطريق الصالح ؟

وفي الحالة الأولى يبحث عن الظروف الذاتية التي أملت عليه كتابة ما كتب ، وإذا ما كانت هذه الظروف تنقص من قيمة الوثيقة أو تطلها أو تثبتّها أو تزيد فيها .

وقد بحث المسلمون هذا أيضا في مسألة تخرج المحدثين : ما هي الدواعي والدوافع التي دعت شخصا ما من المحدثين الى وضع الأحاديث ؟ وقد رأينا اشتباها من الناس تدفعهم علل ذاتية وسجاء ثم مادية في الصدور الى تأليف أحاديث ووضع أخبار لم ترد عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا عن أحد من صحابته ، ولكن المحدثين بمناهجهم الدقيقة كشفوا عن كثير مما فيها من أخطاء وأوهام ، فكتبت الفصول الطوال عن الاسرائيليات والفوسيات والهلينيات التي دخلت في نطاق الأحاديث والتفاسير .

أما في الحالات الأخرى ، إذا ما كانت معرفة صاحب الوثيقة للحقائق التي أوردها عن طريق غير مباشر فإن الصعوبة تقوم ويتعقد أمر معرفتنا للأصول التي استمد منها تعقدا شديدا ، وذلك لأننا نجهل طبيعة المصدر الذي استمد منه المؤلف الحقائق التي أوردها .

وقد يوجد غالباً وسائط : وسط أو اثنان أو ثلاثة ، بين الأصل الأول وبين الأصل الذى نستخدم منه .

والطريق الوحيد الذى نلجأ إليه فى هذه اللحظة هو أن نقوم بمقارنة أصول متعددة فيما يخص الحادثة التى نحن بصددھا . هنا قد يقين لنا أحياء - وخاصة لمن مارس الابحاث التاريخية ، وخلال الاختلاف الشديد بين الأصول المتعددة حقيقة الحوادث أو ما يقرب من هذه الحقيقة ، أى أننا نجد أنفسنا ببساطة أمام شهادة واحدة ، نقل نصها أو قدم لنا حقيقتها مؤلفون متعددون ، ولكن بدرجة متفاوتة ، وباختلاف قد يصل أحياء إلى درجة كبيرة ، وأحياناً يبدو نفاقها ، إنما يبدو الجوهر صحيحاً ، ولكن بعد بحث وتأمل شديدين .

ويسأل الاستاذ Monod ماذا يحدث إذا لم يكن لدينا الا شاهد واحد ؟

إذا ما تابعتنا المبدأ القائل بأن المصدر الوحيد عديم القيمة فى الابحاث التاريخية وقفنا صامتين أمام أحقاب طويلة من التاريخ ، وفى مجموعة هائلة من الوقائع ذات الأهمية العظمى الأساسية . وليس معنى هذا فى الوقت عينه أننا نقبل صدق مصدر واحد لمجرد أن ليس نعمة ما يعارضه أبداً ، إنما هناك فى التطور التاريخي - أى فى سياق الوقائع - تتابعها وانفاقها ، اتفاق الوقائع التى حدثت فى زمن واحد ، أو اتفاق الوقائع المتتالية المتسلسلة والتى يفسر بعضها بعضاً ما قد ثبت ما يتضمنه المصدر الواحد أو الوثيقة الواحدة

وفى نقد الوقائع المحددة وفهمها وتفسيرها يشترط وجود عنصر موضوعي يجمعنا لآثرى حوادث الماضى إلا على أساس مقارنة موضوعية بالوقائع التاريخية الحاضرة . والصورة التى تفتتها من الماضى إنما تتم بالمشابهة للحاضر ، سواء أثار تفكيرنا المشابهة بين الحاضر أو الماضى أو المخالفة . وعلى العموم بواسطة هذا المنهج المقارن نستطيع أن نتعمق أو نتناقل أو ندخل فى حوادث الماضى ونتمثلها بمقارنة بين مقدمات الحياة المعاصرة ، ونستطيع أن نصل إلى التشابه أو الاختلاف بين الأمم فى شتى العصور .

ويقول Morad إن الناس تمردوا القول بأن الماضى يمررنا وقتنا الحاضر . والحقيقة أن زمننا الحاضر ، وعهودنا المعاصرة ، هى التى تمررنا الماضى ، وعمى أدق إن المقارنة المنهجية بين الحاضر والماضى تصل بنا إلى فهم كل منها .



وأخيراً نستطيع أن ننتهى إلى القول بأن الدور الاساسى للمنهج هو على وجه التحديد أن يرد اتجاه تفكيرنا الطبيعي والفريزى إلى قواعد محددة وإلى مناهج معقولة ومدركة . وكل قواعد المنهج فى الحقيقة ليست إلا قواعد قائمة على الادراك الصحيح .

ومنذ القرن السابع عشر ، وقد ابتدأ الباحثون في تطبيق فكرة التحليل في الأبحاث التاريخية ، فكرة نقد الأصول ونقد الوثائق ، وقد بلغت تطبيق هاتين الفكرتين في مجال الأبحاث التاريخية مبلغا كبيرا من التقدم وقد لاحظنا أن المسلمين وصلوا إلى كثير من عناصر هذا المنهج .

غير أنه لا ينبغي أن نخلط بين فكرة التحليل ، بفكرة التركيب ، وهي التي تحاول وضع وثائق التاريخ في نسق تام الأجزاء ، وأن نحبيه من حقيقته المعقدة ، وفي تشابك جزئياته وكتباته - تحييه ماديا وروحيا .

ولم يتكلم المسلمون بوضوح عن فكرة التركيب كما تكلموا عن فكرة التحليل ، وإن كانوا قد تواصلوا أيضا إلى بعض عناصر التركيب . ونأمل أن تعود إلى عرض سبق المسلمين إلى هذا أيضا في فرصة أخرى .

على ساسي الفشار

المروءة

قال النبي صلى الله عليه وسلم : «لادين إلا بمروءة» .

وقال ربيعة الرأي : المروءة ست خصال ؛ ثلاثة في الحضر وثلاثة في السفر ؛ فأما التي في السفر فمذل الزاد ، وحسن الخلق ، ومداعاة الرفيق ؛ وأما التي في الحضر فتلاوة القرآن ، ولزوم المساجد ، والعفاف .

وقال صهر بن الخطاب أمير المؤمنين : المروءة مروءة فاذ ، مروءة ظاهرة ومروءة باطنة ؛ فالمرءة الظاهرة : الرياش ، والمرءة الباطنة : العفاف . (الرياش) هو لباس الفاجر وقال عبد الله بن عمر : إنا معشر قريش لنعد الحلم والجود سؤداء ، ونعد العفاف وإصلاح المال مروءة .

وقال لأحنف بن قيس : لا مروءة لكذوب ، ولا سؤدد لسخيل ، ولا ورع لسيء الخلق . وقبل لعبد الملك بن مروان أكان مصعب بن الزبير يشرب الطلاء ؟ (أي الخمر) . فقال الخليفة : لو علم مصعب أن الماء يفسد مروءته ما شربه .

إن هذه الشهادة من عبد الملك لمصعب تعتبر من المروءة ، فإن مصعب كان واليا للعراق من قبل أخيه عبد الله بن الزبير أي عدوا لعبد الملك ، فالشهادة له دليل على رجولة الخليفة الأموي وكآل عقله .

والمروءة لغة : السخوة وكآل الرجولة ، وقال صاحب المصباح . « والمروءة آداب تصانية تحمل صرامتها الإنسان على الوقوف عند محاسن الأخلاق وجيل العادات .

تأويلات عقلية لبعض الاصول الدينية

- ٣ -

اليوم الآخر : مشكلة المشكلات ، حارت فيها العقول وأدلت فيها كل فلسفة بدلاء وفسرتها على الوجه الذي تراه . واعتمد عليها الدين كل الاعتقاد وجعلها أصلاً هاماً من أصول العقيدة ، فبعد الاعتقاد بوحداية الله وبقوة النعم يأتي الاعتقاد باليوم الآخر ، الذي ينصب فيه الميزان لتوزن أعمال الناس . ولا يخفى أن الشك في هذا الأصل هدم للدين من أساسه ، فما دام الموت هو آخر حياة الانسان ولا نعت هناك ولا نشور فليفعل المرء ما يشاء وليقل : لي الساعة التي أنا فيها . وبهذا تظهر لنا خطورة هذا الأصل في العقائد الدينية على العموم وفي الأخلاق أيضاً .

عرض القرآن الكريم للحياة الآخرة في أكثر من موضع ووصفها لنا وصفاً كافياً ، فأعطانا صورة جميلة لجنة ونعيمها وصورة مخيفة للنار وعذابها ، وأعطى الحديث الشريف أخباراً أخرى ، فتكلم عن السعادة والشقاء وعذاب القبر ، والصراط المستقيم والميزان ، والثواب والعقاب حسب وجهة النظر الإسلامية نتأج ضرورة للحياة الدنيا . ويتفق كل رجال الدين في القول بالحياة الآخرة ، ولكنهم يختلفون على الحالة التي سترجع بها إلى تلك الحياة . فالقرامطة وأبو الحسن البصري يقولون إن الجسم الانساني الذي فنى لا يعاد تكوينه ، وعلى ذلك فسيكون لما في الحياة الآخرة حياة جديدة بأحسام جديدة . وكل المدارس الدينية الأخرى تقرر على العكس أن الحياة قبل الموت وتعد حياة متصلة ، فسيبعث يوم القيامة بأجسامنا الدينية ، وسنقابل لذات وآلاماً مشابهة للذات الدنيا والآلام ، وإن كان بعض أهل السنة يميلون إلى تصوير الحياة الآخرة في معنى أكثر روحية . وكان ابن عباس لا يقل مقارنة لذات الحياة الدنيا للذات الحياة الأخرى ، فعمده أن العالم الآخرى ليس له اتصال بعالمنا هذا (١)

هذه باختصار وجهة النظر الدينية ، أما تفسير فلاسفة الاسلام لهذا الأصل الهام من أصول العقيدة فنلخصه فيما يلي :

[١] د مكانة الفارابي في العالم الاسلامي ، للأستاذ الدكتور ابراهيم مذكور

يعتقد الفارابي في الحياة الآخرة ولكنه لم يأخذ بوجهة النظر الإسلامية ، فليس هناك لذات حسية - في رأيه - وطبيعي ألا يكون هناك ميزان ولا صراط ممتد ، فالسعادة والشقاء الآخروي روحي محض .

ولقد حاول ابن سينا أن يصف الحياة الأخرى بعقل فارابي فأرجع بحث العرش الى النظرية الكونية للمقول العشرة والافلاك المجاورة . وقد فسر ما بلغ النبي صلى الله عليه وسلم من ربه عز وجل « إن على النار صراطا صفتة أنه أحد من السيف وأدق من الشعر ولن يدخل أحد الجنة حتى يجوز عليه ، فمن جاز نجما ، ومن سقط عنه خسر » بأن قسم الموالم الى ثلاث : عالم الحس وهو عالم القبور والذات الثمانية ، وعالم الوم حيث العطب والآلام الانتقالية ، وعالم العقل حيث المقام وهو الجنة .

ولما كان العقل يحتاج في تصور أكثر الكليات الى استقرار الجزئيات فلا محالة أن هذه الجزئيات تحتاج الى الحس الظاهر ، فهو يأخذ من الحس الظاهر الى الخيال الى الوم ، وهذا هو من الجحيم طريق وصراط دقيق صعب ، حتى يبلغ الى ذاته (العقل) . فهو إذن يرى كيف الحسد صراطا وطريقا في عالم الجحيم ، فإن جاوره بلغ عالم العقل ، وإن وقف فيه وتحيل الوم عقلا ، وما يشير إليه حقا ، فقد وقف على الجحيم ، وسكن في جهنم ، وهلك وخسر خسرا مبيتا . فهذا معنى قوله في الصراط .

والمهم أن الفارابي وابن سينا يؤكدان وجود الحياة الآخرة إلا أنهما حولتا الجنة والنار والصراط والميزان التي ذكرها القرآن الى روايات عقلية .

ويكفيها الغزالي مؤونة الرد على هؤلاء الفلاسفة . فلقد أسكر على المعلمين الثاني والثالث القول بعدم حشر الاحساد ، وحكم بكفرهما في ذلك ، زيادة على كفرهما في القول بأن المثاب والمعاقب هي الارواح المحررة ؛ فالغزالي يقرر أن الجنة والنار حقائق لا حداث فيها ، وأن الناس سيحيون في الآخرة حياة جسمية ، ولو أنها تختلف عن حياتنا هذه ، فهناك لذات جسمانية في الجنة وآلام جسمانية في النار . ولا يوجد مانع في الجمع بين السعادت والروحية والجسمانية ، وكذلك الشقاء . فقولته تعالى « فلا تعلم نفس ما أخفى لهم » هو دليل لمن لا يعلم جميع ذلك . وقوله تعالى « أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أدن سمعت ولا خطر على قلب بشر » إن دل على وجود تلك الأمور الشريفة فلا يدل على نفي غيرها بل الجمع بين الأمرين أكل . . . زد على ذلك أن القرآن والحديث قد وصفا لنا الحياة الآخرة في صورة حقيقية لا تقبل الشك ، فيجب التصديق بها وإلا فقد خالفنا الشرع .

هذا هو رأى الغزالي الذي همم على الفلاسفة لحكم بكفرهم في ثلاث مسائل وتبديهم في سبع عشرة ، ومسألة البحث كانت إحدى المسائل الثلاث التي حكم بتكفيرهم فيها ، إلا أن هذا

الحكم ليس مادلا في نظر ابن رشد ، فالفارابي وابن سينا قد اجتهدا في تأويل بعض الأصول الدينية وإعطائها قيمة عقلية ، وهم يصدد تكوين فلسفة إسلامية . فلا ضير عليهم إن أخطأوا فالخطئ في الاجتهاد له أثر واحد ، وللعصيب أجران . ولقد دافع ابن رشد عن تأويل الفارابي وابن سينا لأعمال اليوم الآخر ، إلا أنه قد عرض للعامة هذه الأعمال في صورة مادية ، لأنه يرى أن اللذات الحسية أحب إليهم وأقرب إلى أذهانهم من اللذات العقلية . وسيتضح هذا عندما يرى رأي ابن رشد في التأويل ، فعنده أن التأويل العقل للقرآن والحديث يجب أن يحفظ للخاصة فلا تثبت إلا في كتب الراجين حتى لا يصل إليها إلا أهل البرهان ؟

(يقيم) صغير زاجر

لياساسيه في الفلسفة

ذم الغيبة

قال ابن السماك : تحجب القول في أخيك لثنتين : أما واحدة فلعلك تعبى بشيء هو فيك ، وأما الأخرى فإن يكن الله ما ظنك بما ابتلاه ، كان شكرك الله فيه على العافية ، نعييرا لأخيك على البلاء .

وقيل لبعض الحكماء : فلان يعيبك .

نقال : إنما يقرض الغرم الوازن .

وقيل لمرو بن عبيد الصوفي المشهور : لقد وقع فيك أيوب السخيتاني حتى رحناك .

قال عمرو : إياه فارحوا .

وقال ابن عباس : اذكر أخاك إذا قاب عك عما تحب أن تذكره ، ودع منه ما تحب أن يدع منك .

وقدم الملا بن الحضرمي على النبي صلى الله عليه وسلم ، فقال له : هل تروى من الشعر شيئا ؟

قال نعم ، قال النبي فأنتدني ، فأنتدني ابن الحضرمي :

تحب ذوى الأضغان تسب قومهم تحبك القربي فقد رفع النعل

وإن حسدوا بالعرف غاف تكرما وإن غيبوا عنك الحديث فلا تسل

ظن الذي يؤذيك منه صماعة وإن الذي قالوا وراءك لم يقل

فقال النبي صلى الله عليه وسلم : « إن من الشعر لحكمة » .

وقال الحسن البصري : لا غيبة في ثلاثة : فاسق مجاهر ، وإمام جائر ، وصاحب بدعة لم يدع

بدعته .

النحت في كلام العرب

- ٢ -

هل النحت من الاشتقاق ؟ جزم العصام في شرح الرحالة المعصية (١) بأنه من الاشتقاق الأكبر ، وهو رد لفظ إلى آخر لمناسبة بينهما في المعنى وأكثر الحروف الأصلية مع الترتيب كما في ثلم وثلب . وهذا الرأي غير سديد ، فإنه إن راعى أصل المنحوت الكلمتين اللتين كان الانتزاع منهما لم تر شيئا من المخالفة في الحروف الأصول ، وإن أراد إحدى الكلمتين فما وجه تخصيصها بأنها الأصل ؟ وهل هي الأولى أو الثانية ؟ فثبت أن المنحوت ليس فيه ما ليس في أصله ، وبذلك لا يكون من الاشتقاق الأكبر . وهو أيضا ليس من الصغير لعدم احتوائه كل أصول أصله . وإذا صح ما ذكره المعري على ما سبق في البحث من الجملة في جعلت فذلك وتقديم القاء على اللام ومجانبة الترتيب تأيد الرد على العصام ونقض رأيه ، لأن الاشتقاق الأكبر يلتزم فيه الترتيب كما ذكر هو . على أن المعروف في الاشتقاق أنه انتزاع كلمة من كلمة أخرى ، فلا يدخل فيه الانتزاع من أكثر من كلمة .

ويقول عمر بن الحسن المعروف بابن دحية (توفي سنة ٦٣٣) في النشور (٢) : « ربما ينفق اجتماع كلمتين من كلمة واحدة دالة على كلتا الكلمتين ، وإن كان لا يمكن اشتقاق كلمة من كلمتين في قياس التصريف » . فترى أنه لا يجمله من الاشتقاق .

النحت لأجل النسب : إذا نسب العرب إلى عبد القيس قالوا عبقي ، وإلى عبد شمس قالوا عبشمي . فترى أنهم أحروا النحت في الجزأين فصاغوا منها اسما على زنة فعلل ثم أحفوه ياء النسب . وقد قالوا على هذا المنهج في النسب إلى عبد الدار عبدري . وهذا الباب مما عفى في رأى العلماء ، ومع هذا عنوا ببيان ما جرى عليه العرب في هذا السبيل ، والعرب تملك هذا المنهج في المركب الإضافي والمزجي ، ولم يحفظ عنهم في المركب الاسنادي . وم يصوغون فعلا من جزأى المركب بحذف اللام من الكلمة الأولى والثانية كما في عبشمي . وهذا إن صححت العين . فإن اعتلت عين إحداهما حذفت وأبقيت اللام كما في قولهم عبقي في النسب إلى عبد القيس . وقد قالوا في النسب إلى دار المطيخ . وهي محلة كانت بقداد يباع فيها الغواكة - ذربحي ، فقد حذفوا عين دار ، وكان القياس في هذا أن يقال دربطي بحذف لام الثانية ، ولكنهم كأهم أنبعوا حذف العين في الثانية حذفها في الأولى مراعاة للعشاكلة . ومما جاء عنهم

مرقسى في النسبة الى امرئ القيس بن حجر الشاعر ، وقد قالوا في النسبة الى امرئ القيس
اسما لقبيلة صرقي ، قال :

ويستقط بينها المرتى لغوا كما ألقيت في الدية الحوارا

وقالوا تسقرنى في سوق مازن ، فترام حذفوا فاء الثانية ، وهذا من تفننهم في هذا
الضرب ، وأنهم لم يلتزموا فيه سنة واحدة . وربما لم يلجئوا في النسب في هذا الى النحت
والحقوقا ياء التسبب الجزأين كما في قول الشاعر :

زواجها رامية هرمزية بفضل الذي أعطى الأمير من الرزق

نسب الى رامهرمز — وهى من أعمال فارس — ولو نسب إليها على طريق النحت لقال
ومهرية . ومما جاء من هذا البهشية نسبة الى أبى هاشم الجبائى زهم فرقة من المعتزلة ، وهى
كما لا يخفى مولدة . وقالوا حصكنى في النسبة الى حصن (١) كيفاء ، ورسمنى في النسبة الى
رأس (٢) عين ، وقد قالوا أيضا رأسى كما في معجم البلدان لياقوت .

وقد قالوا أزلى فشيء التقديم كأنه منسوب الى لم يزل ، وأصله يزل ، فأبدل من الياء همزة ،
وهو كقولهم فى الرمح المنسوب الى ذى يزن أزنى ، وهو نسبة الى مركب إسنادى ، ولم يقع
فيه نحت .

هل فى الثلاثى منحوت : لا يكاد يقع الباحث على منحوت ثلاثى . وقد يكون منه
الضم ، وهو أن تتخذ المرأة خليلين ، فكان من الضم والضم . وقد عد الأستاذ الملقوف
فى مقاله فى النحت عدة ألفاظ من الثلاثى : منها عبر الهر ، كأنه من العباب وهو معظم الماء
ومن البر . ورعف من رشح نجحما أنفه ، أى أن الرائ من رشح والعين من السجيع وهو الدم
والقاء من الأنف . وترى فى هذا بعدا أى بعد

وزن المنحوت : قد يلحق المنحوت بعض حروف الزيادة مع أن الفرض الأصلى
الاختصار ، كما فى هبلل ؛ فالياء مزيدة للألحاق ، فوزنه فيمل . وقد يكون الحرف فى المنحوت
أصليا أى موجودا فى الأصل المنزع منه ، ولكنه فى موضع الحرف المزيد نحو حولق ،
فهل تعتد الواو أصلية فى مثل هذا فتوزن حولق فعلا ، أو تقاس على غيرها من نحو حولق
الشيخ إذ اضمف واستند بيديه على خصره ، وإذا تم هذا القياس كان وزنه فوعل . وكذلك
القول فى حيمل ، فهل وزنها فعلا أو فيمل كبيطر ؟ لم أقف فى ذلك على نص صريح .
وظاهر كلام بحرق فى شرح لامية الأفعال احتساب الحرف فى مثل حيمل أصليا ووزنه بفعل ؛

(١) هى بلدة وقعة عظيمة مشرفة على دجلة .

(٢) هى مدينة كبيرة بين حران ودمشق ، وقد ربما كيفا بالآلاف ، ورسمت فى التاموس فى مادة رأس كين

فقد قال في الكلام على الرباعي الأصول من الأفعال الذي وزنه فعلل : « وقد أوردت منه في الشرح الكبير أمثلة كثيرة ، وذكرت أنه قد يصاغ من أسماء الأعيان لها كأنها كعقربت الصنغ ، أو لجعل فيها ، كفلعلت الطعام وعقبرت الطيب ونرجست الدواء وعصفت الثوب ، أو لاحتصارها ، كبسملت وحمدلت وسبعلت وحسملت وحوقلت ، فترى أنه ذكر حوقل في فعلل الرباعي .

النحت والكلمات الرباعية والخماسية : في العربية قدر صالح من المفردات الرباعية والخماسية ، وإن كان معظم المفردات ثلاثية . ويقرر العلماء أن الثلاثي أعدل الأنثى ، لذلك ما أكثر العرب منه ، وكان محضتهم ومنهجهم اللاحظ في صوغ كلماتهم . ويقول بعض اللغويين المحدثين إن في اللسان السامي ميلا وهوى للتأليف الثلاثي ، وكأن هذا ما حدا ببعض النحاة أن يحاول رد الرباعي والخماسي إلى الثلاثي . فالكوفيون يرون في مثل ززل وكركر أن أصله زلل وكركر مصاعف دل وكر فأبدل من أحد الأمثال حرف من موضع فاء الكلمة استحقاقا . وترى الكوفيون أيضا لا يجارون البصريين في وزن الرباعي والخماسي ومقابلتهما بحروف فع ل ، فالبصريون يزبون جمعرا بفعلل ، فيقابلون الراء بما قول به ما قبله . وبعض الكوفيين يقابله بضمير ، كأنها الراء زائدة إذ رادت على الثلاثة .

وكان أبو الحسين محمد بن فارس نحويًا على طريقة الكوفيين (توفي بالري سنة ٣٩٥) ؛ وسكانه : نثر ربهم ، حاولوا كما حاولوا رد تأليف ما زاد على ثلاثة إلى الثلاثي ، وكان من ذلك أن اتجه إلى النحت يسعفه في مطلعه ، وبواتيه في أمثيته . وراء يقول في الصحاحي (١) بمد أن تكلم على النحت : « وهذا مذهبنا في أن الأشياء الزائدة على ثلاثة أحرف فأكثرها منحوت مثل قول العرب لرحل الشديد حنطر من حسط وضبر ، وفي قولهم صهلق إنه من صهل وصلق ، وفي الصلدم إنه من الصلد والصددم ، وقد ذكرنا ذلك بوجوه في كتاب مقاييس اللغة . وهالك نبشدا مما ذكره في المقاييس : « اعلم أن للرباعي والخماسي مذهبًا في القياس يستنطه النظر الدقيق ، وذلك أن أكثر ما سترى منه منحوت . ومعنى النحت أن تؤخذ كلمتان وتنحت منهما كلمة تكون آخذة منهما جميعا بحظ . فعلى هذا الأصل يفينا ما ذكرناه من مقاييس الرباعي . وحاصل مذهب أن الكلمة الرباعية أو الخماسية إذا عرضت لابن فارس فإنه يحاول أن يرد تأليفها إلى النحت ، فإن أنهت له السبيل واستقام له ما أراد ، ولا حاول أن يجعلها من مريد الثلاثي ، فإن أعياء الأمران جعله مما وضع هكذا رباعيا أو خماسيا .

وإني أسوق إليك أمثلة مما جعله على النحت : فنه البرجد وهو كساء مخطط ، من البجاد والرد والجذموه للباقي من أصل السعة إذا قطعت ، وهو من الحدم والجذر ، وهما الأصل.

والحرثومة لقرية القمل ، من جرم وجثم ، كأنه اقتطع من الأرض قطعة وجثم فيها . وجثمر
لهم من جفف لأنه يصرع ما يلقاه من نبات ، ومن الجثر وهو البثر لم تطو ، ومن الثعل
جففه إذا صرعه ، من جففه وجففه . وجرب إذا شرب يديه طعامه كي لا يتناوله غيره
بحلاً به وشحا ، من جذب لأنه يجمع طعامه فهو كالجذب المانع خيره ، ومن الجيم والراء والباء
(جرب) كأنه جعل يديه جراباً يعي الشيء ويخويه .

ويلاحظ على هذا التخريج أنه قد يتكلف في النحت ويركب متن الأسراف فيه والسطط .
فالرحد بجمله من البجاد والبرد ، والبجاد الكساء المخطط ، فكأنه لا معنى لاضافة البرد إليه ،
والجذمور من الجدم والجذر وهما بمعنى واحد ، والغرض من النحت الاختصار لا التظويل .
وقوله في جردب خلاف ما ذكره الجوهري في صحاحه ، فقد رده إلى أصل فارسي ، وهو الوجه
في تخرج الكلمة ، وهالك عبارة الصحاح : « الجردبان (١) بالذال غير معصية فارسي مبر ،
أصله كرده بأن أي حافظ الرغبة ، وهو الذي يضع شماله على شيء يكون على الخوان كيلا
يتناوله غيره . وأشد الفراء :

إذا ما كنت في قوم كنهاوى فلا تجمل شمالك جردباناً

تقول منه : جردب في الطعام وجردم .

وقد حذا حذو ابن فارس من المتأخرين وإن لم يكثر منه إلا أن أبو القاسم عبد الرحمن
السبيل الأندلسي (توفي سنة ٥٨٩) ؛ فتراه في الروض الأنف يرد إلى الثلاثي بطريق النحت
ما استطاع من الرباعي والخامس . ففي ص ١١٤ ج ١ يقول : « الجحفل لفظ منحوت من
أصلين : من ححف وحفل ، وذلك أنه (أي الجحفل في معنى الجيش) يجحف ما يمر عليه أي
يقشره ، ويجحف أي يقلع . ونظيره هفل للقلب : هو عندم منحوت من أصلين أيضا : من
نهشت اللحم ونشته . ويقول في ص ٢٥٦ ج ١ . « الملعج المتردد في الأماء ، كأنه منحوت
من أصلين : من الملعج لأن الأمة علة ، ومن الملعج كأن واطيء الأمة قد لمع بها ، فنحت
لفظ الملعج من هذين المفعلين . وفي ص ١٣٢ ج ١ : « يقال اتلاّب على طريقه إذا لم يرج
بينة ولا يسره . وكأنه منحوت من أصلين كما تقدم في مثل هذا : من تلا إذا تبع ، وألب
إذا أقام . وفي ص ٢٦٣ ج ٢ يقول : « يمزجة فرس المقداد . واليمزجة شدة جرى في مقابلة
كأنه منحوت من يمع إذا هق ، وعز أي غلب . »

محمد علي النبل

المدرس في كلية اللغة العربية

(١) هذه الكلمة مركبة من جرده أي فرس أو رعيد ولان أي لحفظ .

دفاع عن علماء البلاغة

- ٢ -

وعبد القاهر نفسه لا ينكر ما ذهب إليه الجاحظ ، قال رحمه الله (دلائل ص ٤٧) : وإن أخذنا بالتأني وهو أن يكون تلاؤم الحروف وحها من وجوه التفضيلة داخلا في عداد ما يناضل به بين كلام وكلام على الجملة ، لم يكن لهذا الخلاف ضرر علينا ، لأنه ليس بأكثر من أن يعمد إلى الفصاحة فيخرجها من حيز البلاغة والبيان ، وأن تكون نظيرة لها وفي عداد ما هو شبيهها من الراعة والحزاة وأشياء ذلك ، مما ينبغي عن شرف النظم ، وعن المزاي التي شرحت لك أمرها ، وأعلمتك جنسها ، أو يجمعها اسما مشتركا يقع نارة لما تقع له تلك ، وأخرى لما يرجع إلى سلامة اللفظ مما ينتقل على اللسان ، وليس واحد من الأمرين بقادح فيما نحن بصددده .

وقال في موضع آخر من الدلائل (ص ٤٠٩) : واعلم أنا لا نأبى أن تكون مذاقة الحروف وسلامتها مما ينتقل على اللسان داخلا فيما يوجب التفضيلة وأن تكون مما يؤكد الإعجاز .

فبعد القاهر إذن لم يقصد أن يرد على الجاحظ في شيء ، وإنما يريد أن يأخذ على يد من يتشبث بكلام الجاحظ فيحاول أن يفهم منه رجع الفصاحة إلى اللفظ في ذاته .

فبان من ذلك أن الجاحظ يراء بما نسب إليه الكاتب ، وبأن أيضا أن عبد القاهر لم ينكر مزية اللفظ ولم يناقض آراء الجاحظ كما قال الكاتب في مقاله (ثقافة عدد ٢١٦) : ينكر عبد القاهر كما رأينا مزية اللفظ ولكن هذا في الحق إنكار مسرف لا تفره ، ونحن لا ندعي لرجلنا المعصية ولا نضرب دائما بعصاه ، والذي لا شك فيه أن الجرس اللفظي كما قلنا وقع (هكذا) إيجابا كثيرا ما يعين الكاتب أو الشاعر على استنفاد إحساسه ، وذلك على أن يسلم من التكلف والصنعة المقتمرة ...

ولست أدري كيف يحل الأستاذ أبا عثمان رأيا لم يقله ، وكيف فهم من عبد القاهر أنه يرد على الجاحظ ويشتنع عليه مع أنه في الأسرار (ص ٧) وفي الدلائل (ص ٧٦) قد نقل عن الجاحظ في مقام إهدار الخلق اللفظية في سبيل جمال المعنى فقال حين تكلم عن السجع (أسرار ص ٦) : فإن أردت أن تعرف مثالا فيما ذكرت لك من أن العارفين بمجواهر الكلام لا يرجون على هذا الفن إلا بعد الثقة بسلامة المعنى ومحضه ، وإلا حيث يأمنون جنابة منه عليه وانتقاما له وتمويقا دونه .

فانظر إلى خطاب الجاحظ في أوائل كتبه ، هذا ، والخطب من شأنها أن يعتمد فيها الأوزان والأسجاع ، فلها تروى وتناقل تناقل الأسماء ، ومعلمها محل النسيب والتشبيب من

الشعر الذى هو كأنه لا يبراد منه إلا الاحتمال فى الصنعة والدلالة على مقدار شروط القريحة والأخبار عن فضل القوة، والاقتدار على التفنى فى الصنعة. قال فى أول كتاب الحيوان: «جنبك الله الشبهة، وعصمك من الحيرة، وجعل بينك وبين المعرفة سببا، وبين الصدق لسا، وجبب إليك التثبت، وزين فى عينك الانصاف، وأدافك حلوة التقوى، وأشعر قلبك عز الحق، وأودع صدرك برد اليقين، وطرده عنك ذل اليأس، وعرفك ما فى الباطل من الدقة، وما فى الجهل من القلة». فقد ترك أولا أن يوافق بين الشبهة والحيرة فى الاعراب، ولم ير أن يقرن الخلاف إلى الانصاف ويشفع الحق بالصدق، ولم يمتح أن يطلب قنباس قرينة تصل جناحه وشيئا يكون رديفا له، لأنه رأى التوفيق بين المعانى أحق والموازنة فيها أحسن، ورأى العناية بها حتى تكون إخوة من أب وأم، ويذرها على ذلك تتفق بالوداد على حسب اتفاقها بال ميلاد، أولى من أن يدعها لنصرة السجع وطلب الورن أولاد علة، عسى أن لا يوجد بينها وفاق إلا فى الظواهر، فأما أن يتعدى ذلك إلى الصائر، ويخلص إلى العقائد والسرائر، فى الأقل السادر.

أنا لا أفهم أن الجاحظ يؤثر الصنعة القفلية ويجعلها كل شيء فى الفصاحة والبلاغة ثم لا ينضج بذلك بيانه وكلامه الذى هو قطعة من نفسه، ويكون موقف عبد القاهر منه موقف المادح المطرى. أليس ذلك تحجيا على العلماء وتزيذا على الناس ومحافة للحق؟

هذا وليس شأن الكاتب مع أبى هلال بأقل من شأنه مع الجاحظ اعتسافا وتحجيا، فن ذا الذى عسى فى أذه أن عبد القاهر حين قال فى الأسرار ص ٦ «وقد نحمد فى كلام المتأخرين كلاما حل صاحبه فرط شغفه بأمور ترجع إلى ماله اسم فى البديع إلى أن ينسى أنه يتكلم ليفهم ويقول ليبين، ويخيل إليه أنه إذا جمع بين أقسام البديع فى بيت فلا ضير أن يقع ما عناه فى صباه وأن يوقع السامع من طلبه فى خبط عشواء، وربما طمس بكثرة ما يشكفه على المعنى وأفسده كس ثقل العروس بأصناف الحل حتى يتألفها من ذلك مكروه فى نفسها».

نعم من الذى أسر إليه أن عبد القاهر يقصد بهذا الرد على المسكرى لأنه يجعل الفصاحة فى اللفظ فقط؟ الحق أن هذا عجب من العجب! ألا فليعلم الكاتب - صاحبه الله - أن الجرجاني لم يقصد إلا أمثال أبى الفتح البستي وبديع الزمان والخوارزمي وأصحاب المدرسة البديعية التى بدأت بحلم بن الوليد فبشار فأبى نواس فأبى تمام إلى من شاء الله من يؤثرون البديع على كل شيء ولو أدخل الضمير على المعنى وحاف عليه. وكيف يقصد عبد القاهر أن يرد على أبى هلال أو غيره مع أنه قال فى موضع آخر (دلائل ص ٤٠١) فى ذم السجع والتجنيس المتكلفين: ومن ها هنا رأيت العلماء يذمون من يحمله تطلب السجع والتجنيس على أن يضم لها المعنى ويدخل اللخل عليه من أجلها، وعلى أن يقتشف فى الاستعارة سبيهما ويركب الوعورة ويسلك المسالك المجهولة، كالذى صنع أبو تمام فى قوله:

حيث الأنام التي سمته هيئته لما نحرم أهل الأرض بخسرتها
قرت نيران عين الثمرك وانتشرت بالاشترين عيون الثمرك فاصطلمتا

وقوله :

دهبت بمذهبه السباحة فالتوت فيه الطنون أمذهب أم مذهب

فما هو ذا ينسب دم السجع والتعيس المتكفين وأمنائها من الخلق اللفظية الى علماء سبقوه ، وكأن ذلك إجماع منهم . الحق أن هذا كلام وليس علم . يقول الأستاذ : والجرحاني أشد إصابة في نفسه لآراء المسكرى السقيمة (ثقافة عدد ٢٩٤) .

أين هي آراء المسكرى السقيمة ؟ ذلك كتابه الصاعتين بين يدي أنف فيه ثم أنف فأخذه يقول في ص ٧ بعد أن بين معنى الفصاحة والبلاغة وإذا كان الأمر على هذا فالفصاحة والبلاغة ترجمان الى معنى واحد وإن اختلف أصلاهما لأن كل واحد منهما إنما هي الأمانة عن المسمى والاضهار له . ثم حكى عن بعض علماء أنه يرجع الفصاحة الى تمام آلة البيان . والبلاغة الى المعنى . لعل الأستاذ قد فهم مذهبنا لأبي هلال من الباب الثاني من كتابه عند حديثه عن تمييز الجيد من الرديء من الكلام ، قال ، والكلام للجاحظ قبله — ص ٤٢ :

وليس الشأن في إيراد المعاني لأن المعاني يعرفها العربي والمجسي والقروي والبدوي ، وإعماها في حودة اللفظ وصعائه ، وحسنه وبهائه ، وتزائعه وتفاقه ، وكثرة طلاوته ومائه ، مع صحة السبك والتركيب والخلو من أود النظم والتأليف ... أقول لعله فهم من ذلك أن أباهلال يرد حال الكلام الى اللفظ دون المعنى ، ولكنه لو أمعن ولم يجر في العلم على عادة : لا تقرروا الصلاة ، رأى أن أباهلال ينظر الى المعنى أولا ثم لا يقتنع من اللفظ بأن يكون سواها بل لابد أن يكون كما قال : «الكلام» أهدك الله - بحسن سلاسته وسهولته وفصاعته وتخيره لفظه وإصابة معناه وجودة مطالعه ولين مقاطعه واستواء تقاسيمه وتعادل أطرافه ونشبه أعماجه بهواديته وموافقة ما يحيره لمباديه مع قلة ضروراته بل هدمها أصلا ، حتى لا يكون لها في الألفاظ أثر ، فتعقد المنظوم مثل المنثور في سهولة مطالعه وجودة مقطعه وحسن وصفه وتأليفه وكمال صوغه وتركيبه ، فإذا كان الكلام كذلك كان بالقبول حقيقا وبالتحفظ خليقا .

ثم قال . ومن الدليل على أن مدار البلاغة على تحسين اللفظ أن الخطب الرائعة والأشعار الرائقة ما عملت لأفهام المعاني فقط ، لأن الرديء من الألفاظ يقوم مقام الجيد منها . وفقط من كلام أبي هلال حجر الراوية كما يقولون ، لأنها تفهمنا أن المعنى عنده بالحل الأول ثم يكون اللفظ . ثم استمع اليه يقول (ص ٤٤ صناعتين) : ولا خير في المعاني إذا استكرهت قهرا والألفاظ إذا اجترت قسرا ، ولا خير فيما أجيد لفظه إذا سخط معناه ، نعم أن الحال في الكلام

عند أبي هلال حاصل له من حسن معناه وحسن لفظه ، فلا بأس عليه إذا قال مثلاً : والكلام إذا كان لفظه غثاً ومعرضه رقيقاً كان مردوداً ولو احتوى على أجل معنى وأفضله .

ومما يدل على أن جمال الكلام عند أبي هلال يرجع إلى اللفظ والمعنى قوله (ص ٥١ صناعتين) : الكلام ألفاظ تستعمل على معان تدل عليها ويعبر عنها ، فيحتاج صاحب البلاغة إلى إصابة المعنى كحاجته إلى تحسين اللفظ لأن المدار يمد على إصابة المعنى ، ولأن المعاني تحمل من الكلام محل الأبدان ، والألفاظ تجري معها بحرى الكسوة مرتبة إحداها على الأخرى معروفة . وقد ظن بعض من لا يدري أن أبا هلال متناقض ، فمرة يرجع البلاغة إلى اللفظ وأخرى يرجعها إلى المعنى . ولو نظر لعرف أنه لم يتناقض ، وأنه يعتبر جمال المعنى أولاً وحسن اللفظ ثانياً ولا بد منهما لجمال الكلام . وأبو هلال يشترط في السجع البراءة من الكلفة فيقول (ص ٢٠٠ صناعتين) بعد أن أورد كثيراً من الآثار الأدبية المسجومة : فكل هذا يؤذن بنفعية السجع على شرط البراءة من التكلف والخلو من التمسك . فرجل هذا شأنه من الاحتياط في محاسن اللفظ لا يصح أن ينسب إلى القفطية الذاتية كما يقول الكاتب .

رياض هزل
مخصص البلاغة والأدب

ما بين الناس

لم يكف الناس ما بينهم وبين الحبل ، وما بينهم وبين الجوائح الطبيعية ، فترام يزيدون ما محتوشهم من الشرور شروراً ربما كانت أشد فتكاً ، وأنكأ حرجاً . وقد شك بعض الناس بمعنى كل جيل ، وأكثروا في ذلك حتى حفلت بها كتب المحاضرات . من ذلك ما قاله أبو المتاهية :

يأرب إن الناس لا ينصفوني	وكيف ولو أنصفتهم ظلموني
وإن كان لي شيء تصدوا لأخذه	وإن جئت أبني منهم منصفوني
وإن نالهم بذل فلا شكر عندهم	وإن أنا لم أبذل لهم شتموني
وإن طرقتني نعمة فرحوا بها	وإن صحبتني نعمة حسدوني
سامنح قلبي أن يحزن إليهم	وأحجب عنهم ناظري وجفوني

ومن أغرب ما قرأنا في هذا الباب ما رواه معمر بن المنذر قال : مرقيس بن زهير يبلاد غطتان فرأى ثروة وعدداً ، فسكره ذلك ، فقيل له أيسوءك ما يرس الناس ؟ قال إنك لا تدري أن مع النعمة والثروة التعماسد والتغافل ، وأن مع القلة التعاشد والتناصر .

ابن سنان الخفاجي وسر الفصاحة

— ٥ —

شيخ ابن سنان وأستاذه :

كان الخفاجي متأثراً بهؤلاء الذين قدمنا الحديث عنهم ، ولكننا لا نحسبه لهم تلميذاً ، ولا نزمهم له أساندة وشيوخاً ، وإنما هو شخص واحد الذي كان الخفاجي منه بمنزلة التلميذ وكان من الخفاجي بمنزلة الأستاذ ، وذلك هو أبو العلاء أحمد بن سليمان الممرى ، وما نذهب في ذلك عن نقل أو نص لما لم قرأناه ، فالخفاجي مع شديد الأسف مغمور في الباحثين المؤرخين ، مظلوم من الكتاتيب لصدده ، ولذلك لا نجد إلا قليلاً من كتب عنه ، وقليلاً مما سجل في تاريخه .

والأمر بعد ذلك كله موكول إلى الاستنباط والاستنتاج .

ولعل مما يؤيد أن أبا العلاء كان شيخه وأنه كان يقرأ عليه ، أن هذا الكتاب على كثرة ما حوى من النقول المنسوبة إلى أصحابها لا نجد فيها كلمة من الخفاجي ينص بها على أنه قرأ على فلان إلا الممرى ، ولا تراه يطلق كلمة الشيخ إلا على أبي العلاء ، ولا نبات أن الممرى كان شيخه وأستاذه تنقل بعض الفقر من كتابه ونورد منه ما يلي :

في ص ٦٧ قوله : وحرى بين أصحابنا في بعض الأيام ذكر شيخنا أبي العلاء ابن سليمان فوصف واصف من الجماعة بالفصاحة ، واستدل لذلك بألف كلامه غير مفهوم لكثير من الأدباء الخ .

وفي ص ٩٠ قوله : وكنت حاضراً عند شيخنا أبي العلاء وقد قرئت عليه قصيدة لابي الطيب فلما وصل القاري إلى قوله :

ولا الضعف حتى يبلغ الضعف ضعفه ولا ضعف ضعف الضعف بل مثله ألف

قال هذا والله شعر مدبر ، وكان من العصبية لأبي الطيب على الصفة التي اشتهرت عنه .

وفي ص ٩٥ قوله : وأجاز لنا في بعض الأيام شيخنا أبو العلاء ابن سليمان قول الشاعر .

ألا طرقتنا بعد ما همجوا هند وقد سرن خسا واتلاّب بنا نجد

ألا حبذا هند وأرض بها هند وهند أتي من دونها النأي والبعـد

كل هذا الذي أوردناه من كلام الخفاجي تصريح بأن أبا العلاء كان شيعيا له ، وأنه كان يقرأ عليه فيمن يقرءون من التلاميذ . وربما كان الخفاجي يرسل كلمة (الشيخ) مطلقة غير مقيدة ويريد منها (أبا العلاء) فلنا منه أنها حين تطلق لا تنصرف إلا إليه ، وحيث ترسل لا يكون المراد بها سواء ، وقد يسوغ لنا أن نفهم من ذلك أن ابن سنان لم يكن له سوى المعري أستاذا ، ولم يتخذ له من العلماء غيره شيعيا . ولذلك مستمع الى هذين العيين متأمل فيما فهمناه واستنبطناه ، موافق لما ذهبنا إليه واستنتجناه .

يقول في ص ١٧٢ : وكان شيعتنا يذهب الى أن قصيدة كثير التي أولها :

خليلى هذا ربيع عزة فاعقلا قلوبيكما ثم انكيا حيث حلت

قد لزم اللام في جميعها ، فلما سأله عن البيت الذي يروى فيها وهو :

أصاب الردى من كان يهوى لك الردى وجن الاوائى قلن هزة حلت

قال . هذا البيت ليس من القصيدة .

ويقول في ص ١٧٥ : وكان شيعنا يعيب قول أبي الطيب :

إذا ما لبست الدهر مستمتعا به تحرقق والملبوس لم يتخرق

ويقول : إذا طوّل الشاعر بحسن الادب وحب ألا يقابل الممدوح بمثل هذا الكلام .

تأثير ابن الأثير به :

تأثر « ضياء الدين أبو الفتح ابن الأثير » بالخفاجي تأثرا ينطق به غير موضع من كتابه ويهdy إليه أكثر من بحث في « مثله السائر » . ولقد كان ابن الأثير معجبا بابن سنان ، طرويا لما أبدع في مؤلفه « سر الفصاحة » ورواه كما يرى (الأمدى) بيضة الديك في هذا الفن ، وذروة التأليف وقته بالنسبة لغيرها ، وأصح اليه حيث يقول في مقدمة المثل السائر : « فلم أحد ما ينتفع به في ذلك الا كتاب الموازنة للأمدى وسر الفصاحة للخفاجي » . وإذا كان ابن الأثير قد رأى أن من خير الكتب سر الفصاحة فلا عجب أن يجول في مباحثه وأن ينأثر بروحه وأن يتم تأليفه عن متابعة له واقتداء به . وقد جاء في طائفة سر الفصاحة ملحق جمع فيه ما وجهه ابن الأثير الى الخفاجي من اعتراضات كما يقول طالع الكتاب وناسره . وهو دليل لا يقبل الشك على تأثر ابن الأثير به وإن كنا لا نوافق الناشر على تسميتها اعتراضات لأن ابن الأثير كثيرا ما يوافق الخفاجي في مسائل مما أورده في كتابه . وسنمرض لذلك بعد حين .

وإنه وإن كان التفات ذهن الى هذا الملحق كافيا للاقتناع بتأثر ابن الأثير بابن سنان إلا أننا سننقل بعض ما ثبت به ذلك مما حلا الملحق منه .

وقال : من حبه لهذه المرأة لم ير تكرير اسمها عيبا ، ولأنه يجد لتناظف باسمها حلاوة ، فلم ير من الاعتذار للتكرير إلا هذا المفرد .

وفي ص ١٣١ قوله : ومن الاستمارة المحمودة قول شيخنا أبي العلاء :

وكأن حبك قال حفظك في السرى ظالم بأهدى العيس وجه السبب

وفي ص ١٣٠ قوله : وقال أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان فيما قرأت عليه :

إذا زن انف الرد سرتم فلينه عقيب التثاني كان عوقب بالجدع

فاستعار للبرد أنفا .

ويقول في ص ١٦٠ بصدد الكلام على كراهة استعمال الألفاظ التي هي من اصطلاح المتكلمين وأرباب العلوم وذوى المهن وأنها تقصد المظوم والمنثور : وقول أبي العلاء أحمد ابن عبد الله بن سليمان فيما قرأته عليه :

تلاقى تفرتى عن فراق تدمه ماقى وتكسیر المصالح في الجمع

ويقول في ص ١٧٣ عند عيبه التكلف ولزوم ما لا يلزم : وقول أبي العلاء ابن سليمان فيما قرأته عليه :

ردى كلامك ما أمليت مستمعا ومن يمل من الانقاس ترديدا

بانت عرى النور عن حقنى محلة ويات كورى على الوجناء مشدودا

وقد أورد ذلك ليسكون مقابلا للقوافى المتكلفة التي يبذل الشاعر فيها جهدا مضيقا .

ويقول في ص ١٩٢ وقال أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان فيما قرأناه عليه :

ومن دونها يوم من الشمس عاظم وليل ما طرف الأسة حال

ويقول ص ٢١٥ عند كلامه عن الكلام الذي وضع لفزا وقصد ذلك فيه : وقد كان

شيخنا أبو العلاء يستحسن هذا الفن ويستعمله كثيرا في شعره ، ومنه قوله :

وجبت مرايتا كأن أكامه جوار ولكن ما هن نهود

تمحس حرياء الهجير وحوله رواهب خيط والنهار يهود

فالغز بقوله جوارى عن الجوارى من الناس ، وهو يريد كأنهم يجرن في السراب الخ .

ويقول في ص ٢٣١ - ومما يعترض الشك فيه قول أبي العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان :

ولقد سلوت عن الشباب كما سلا غيرى ولكن لتحزين تذكر

فقال كيف يجوز أن يسأل وهو حزين يتذكر ؟ وقد قرأت هذا البيت عليه في جملة شعره

ولم أسأله منه .

جاء في ص ١٩٥ من المثل السائر ما يأتي . واعلم أن جماعة من مدعى علم البيان ذهبوا الى أن الكلام ينقسم قسمين ، فنه ما يحسن فيه الایجاز كالاشعار والمكثبات ، ومنه ما يحسن فيه التطويل كالخطب والتقليدات وكتب الفتوح التي تقرأ في ملأ من عوام الناس ، فان الكلام إذا طال في مثل ذلك أثر عندهم وفهمهم ، ولو اقتصر فيه على الایجاز والاشارة لم يقع لا كثرهم حتى يقال في ذكر الحرب . التقى الجمعان وطاحن الفريقان واشتد القتال وحى النضال وما جرى هذا المجرى . والمذهب عندي في ذلك ما ذكره وهو أن فهم العامة ليس شرطاً معتبراً في اختيار الكلام لأنه لو كان شرطاً لوجب على قياسه أن يستعمل في الكلام الالفاظ العامة المستندة عندهم ليكون ذلك أقرب الى فهمهم ، لأن العلة في اختيار تطويل الكلام إذا كانت فهم العامة إياه فكذلك تجعل تلك العلة بنفسها في اختيار المختل من الكلام ، فانه لا خلاف في أن العامة الى فهمه أقرب من فهم ما يقل ابتدأهم إياه : وهذا شيء مدفوع ، وأما الذي يجب توحيه واعتاده فهو أن يسلك المذهب القويم في تركيب الالفاظ على المعاني بحيث لا تزيد هذه على هذه مع الايضاح والأيانة ، وليس على مستعمل ذلك أن يفهم العامة كلامه ، فان نور الشمس إذا لم يره الأعمى لا يكون ذلك نقصاً في استنارته ، وإعما النقص في بصر الأعمى حيث لم يستطع النظر إليه : على نحت القوافي من معادنها وما على أن لا تفهم البقر وسنورد بعد قليل ما نبرهن به على أن ذلك رأي الخفاجي في الاطناب ، وهذا معناه . وربما كان ابن الاثير ناقلاً الكثير من لفظه أيضاً ؟

محمد طاهر النقي

الشكوى من الاصدقاء

أغرم الناس من القدم أن يذموا أصدقاءهم ، وأن يلحقوا فيهم تقصيرا في واجباتهم محرم ، أو في قصورهم من مساواتهم في وفائهم لهم . من ذلك ما قاله العنبي .

لي صديق يرى حقوقي عليه فاقولات وحقه الدهر فرسا
لو قطعت البلاد طولاً إليه ثم من بعد طولها مرت عرضا
لأرى ما فعلت غير كثير واشتهى أن يري في الأرض أرضا

ويرى دعبل الخزاعي أن أكثر ما يرضى الناس كلهم لثام ، وأن أحسن وسيلة للعيش معهم أن يسمى بهم إن ظفرت بهم ، وأن ينافق من يجتمع به منهم ، فقال .

اسقمهم السم إلى ظفرت بهم وامزج لهم من لسانك الصلابة
ومثل الخزاعي في انصرافه إلى المحاء ونهش أعراض الناس ، لا يستكثر عليه أن يقول مثل هذا ، وهو ليس بوجيه ، ويناقض مصلحة الاجتماع .

والحق أن في الناس الطيب والردى ، فيجب أن يعامل الأول بما يستحقه من النجدة ، ومقابلة إحسانه بالإحسان ، وأن يبذل الصبح للثاني فان استعصى وتعادى فيما هو فيه ترك لنتائج أعماله تؤديه أو توبقه .

مجلة الأزهر

مجلة دينية علمية خلقية تاريخية
تصدرها شبكة الأزهر

في كل شهر عربي
ماحدا شهري ذي القعدة وذى الحجة

الجزء العاشر	شوال سنة ١٣٦٣	المجلد الخامس عشر
--------------	---------------	-------------------

مدير إدارة المجلة ورئيس تحريرها

محمد زكريا

الاشتراكات	الإدارة
داخل القطر ٢٠٠	ميدان الأزهر
طلبة الجامعة الأزهرية خاصة ... ١٠٠	تلفون : ٨٤٣٣٢
خارج القطر ٣٠٠	الرسائل تكون باسم مدير المجلة

نعم الجزء الواحد ٢٠ ملبا داخل القطر و ٣٠ خارجه

(مطبعة الأزهر - ١٩٤٥)

فهرس

الجزء العاشر — المجلد الخامس عشر

المرور	المرور
٤٦٥	الدروس الدينية — الدرس الثالث . بقلم حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر
٤٧١	السيرة الحميدية ■ حضرة الأستاذ مدير المحلة
٤٧٦	السنة — الناس رضا الله فضيلة الأستاذ الشيخ طه الساكت
٤٧٩	المشكلة الفلسفية العظمى > حضرة الأستاذ الدكتور محمد غلاب
٤٨٢	المدخل إلى دراسة الفلسفة الإسلامية > فضيلة الأستاذ محمد يوسف موسى ...
٤٨٥	خالد بن الوليد > > صادق مرجوني ...
٤٨٨	الموجعة الثالثة — التشيع > حضرة الأستاذ الدكتور أحمد الأهواني
٤٩٢	بحوث في التصوف > فضيلة الأستاذ الشيخ محمد يوسف الشيخ
٤٩٥	الامبراطور الفيلاسوف > حضرة الأستاذ الدكتور عثمان أمين
٤٩٨	النحت في كلام العرب > فضيلة الأستاذ الشيخ محمد علي النجار
٥٠٠	بين الدين والفلسفة > حضرة الأستاذ سعيد زايد
٥٠٣	الرأى في دراسة الأدب > > سليمان الأماني ...
٥٠٦	الواقدي > > عبد الحميد سامي بيومي
٥٠٨	المهرس العام لسنة الرابعة عشرة (١٣٦٢ هـ) من مجلة الأزهر

الدرس الديني

الدرس الثالث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

« تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً ، والعاقبة للمتقين .
من جاء بالحسنة فله خير منها ، ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الذين عملوا السيئات إلا ما كانوا
يعملون » .

عرضت الآيات الكريمة السابقة لقصة قارون وما كان من شأنه ؛ فبينت أن قارون كان من قوم موسى فبنى عليهم وتكبر ، وأن الله آتاه من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولى القوة ، وأنه كان بطراً فراحا بما أوتي من مال وولد ، فاسيا حق الله لا يعترف بفضله عليه ، معتقدا أنه أوتي ما أوتي من بسطة في المال والجاه بما كان عنده من علم ومن جِد واجتهاد ، وأن قومه حاولوا أن يبيسوا له طريق الرشاد فقالوا له لا تفرح فانه لا يفرح بالدنيا إلا من رضى بها واطمأن اليها ونمى الآخرة ونمى ما فيها ، أما من ذكر الآخرة وذكر المصير والمرد الى الله ، وذكر أن الدنيا قصيرة المدى وأن أمورها قلب لا تدوم على حال ، فن يسر الى فقر ، ومن عر الى ذل ، ومن صحه الى مرض ، وهكذا دواليك ، من ذكر كل ذلك فانه لا يركن اليها ولا يفرح بها .

ونصح له قومه بأن يفعل الخير ، وأن يحس الى العباد كما أحسن الله اليه ، وأن يتنقى الدار الآخرة فيما تحول من نعمه ، وأن يستمتع من الدنيا بما أحله الله له ولا يسى نصيبه منها .
قدم قوم قارون لقارون كل ما استطاعوا من موعظة ، وأسودوا اليه ما شاء الله من نصيحة ، ولكن القلوب إذا رين عليها لم تفتح لموعظة ولم تستجب لنصح ، فقال قارون لقومه لقد نلت ما نلت بجمدى وبما لدى من علم لم يقدر لغيرى ، وكان اللائق بحاله إذ ادعى ما ادعى من العلم أن يذكر أن الله قد أهلك من قبله من القرون من كان أشد منه قوة وأكثر جمعا .

ثم قص الله علينا أن قارون خرج على قومه في زينته من خدم وحشم وأتباع وأعوان، ومن مظاهر الثراء التي تفرى ضفاف العقول وتمتد قصار النظر، فقال جمع ممن فتنوا بهذه المظاهر: ليت لنا مثل ما أوتي قارون إنه لذو حظ عظيم، وقال آخرون ممن يعملون قيمة هذه المظاهر الخلاقية، ويعرفون أنها بريق خلب، وأن ما عند الله خير ثوابا وخير عقبا: ويلكم ثواب الله خير مما أوتي قارون وأبقى من كل ما ترون من مظاهر لا يدبني أن يقيم لها حافل وزبا.

ثم بيست الآية الكريمة أن ما كان عليه قارون من جاه وسلطان لم يفض عنه من بأس الله شيئا إذ جاءه، فحسف الله به وبداره الأرض، فما كان له من قبيل ينصرونه من دون الله، وما كان يعلمه، وما أوتي من جد ونصر، من المنصرين، فأصبح الذين تمسوا مكانه بالآمن وفتنوا به يقولون لولا أن من الله علينا لحسف ما إياه لا يفلح الكافرون، وإن ما ينعم الله به على الناس قدر مقدور، فلا الكرامة توجب البسط، ولا الهوان يوجب القبض، ولكن ينزل بقدر ما يشاء إنه بعباده خبير بصير.

قص الله علينا هذه القصة للعظة والاعتبار، ولنعلم أن الدنيا دار تحول وانتقال، كلها متاع الغرور، فما الجاه وسعة السلطان يراد قدر الله، ولا مانع من بأس الله، ولا محائل دون عذاب الله، وقد خلت المثلثات في الأمم، وتلك سنة الله ولن تجد لها تبديلا، وليست الدنيا بدار الممتهنان أو قرار، ولا يأمن فيها ولا يركن إليها إلا جاهل بأمرها فاعل عن شأنها، ولا يأن من مكر الله إلا القوم الخاسرون.

وقص الله علينا هذه القصة لتؤدي حق الله ونشكره فيما أعطى من نعمة، وأن نحسن إلى أنفسنا بالأعمال الصالحة، ونحسن إلى العباد، ولنعلم أن البني مرتمة وخيم، وأن للطفين حاقبة المحتومة من زوال النعمة وحلول النقمة.

ثم جاءت هذه الآية الكريمة وهي قوله تعالى: ذلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا، بعدما ذكر الله من قصص قارون، وبعد ما بين من شأنه، وقد كان في قصته ذكر الدار الآخرة حين أسدى إليه قومه النصيح بأن يجعلها غاية ونفيسة والمقصد الاسمي الذي يجب أن يحمله نصيبه في جميع أعماله، كما كان فيها ذكر الدنيا وأنها وسيلة للآخرة ومتاع يقصده ما أعد له من المنفعة، وأن الآخرة هي دار الثواب الذي أعد الله لمن آمن وحمل صالحا. جاءت تلك الآية الكريمة لتنظم من شأن تلك الدار وتمنع من قدرها وتبين أنها أعدت لمن لا يريدون في الأرض علوا ولا فسادا، ولا علما ولا عدوانا، ولا بطرا ولا تسلطا، ولا يريدون تكبرا عن الحق ونجرا.

والعلو المعقوت: العز والترف الذي يصعبه بني وعدوان وتكبر وخيلاء. أما العلو الذي

يصحبه الاحسان والتواضع ويصحبه الكرم والمروءة فلا يابأه الدين . والفساد يشمل أنواع الشر جميعها ويجمعها غفالة الله في أمره ومجاورة الحدود .

فقد جعل الله نعيم الدار الآخرة لمن لا يريدون في الأرض علوا ولا فسادا ، فربط الجزاء بعدم إرادة العلو والفساد ، ولم يربطه بالعلو والفساد تقسهما بمبالغة في طلب المعدن العلو ، لأن الشخص إذا دار مخله أنه مجرد إرادة العلو والفساد كاف في الطرد عن رحمة الله فانه يحذر العلو والفساد أشد الحذر ، ويحذر الوقوع فيهما ، بل ويحذر إرادتهما والتقصدهما .

ونظير هذا أن الله سبحانه لما حذر من الظلم ومعاشره الظالمين ، حذر من الركون إليهم وجعل الركون سببا في مساس الدار ، فقال « ولا تزكوا إلى الذين ظلموا فتنسكم النار » وقد روى عن القسطل أنه قرأ هذه الآية فقال : ذهبت الأمانى هاها . وروى عن علي رضي الله عنه « إن الرجل ليمجبه أن يكون شراك نعله أخوه من شراك نعل صاحبه ، فيدخل في هذه الآية » .

وبعد أن ذكر الله عز وجل أن هذه الدار أعدت لمن صالح أمرهم فأحسنوا العمل ولم يريدوا في هذه الدار علوا ولا فسادا ، ختمت الآية الكريمة بقوله « والعاقبة للمتقين » ، وهم من كان لهم دون المعاصي وقاية ودون الشرور حاحز فاتقوا الله عز وجل . وأدوا فرائضه ، وقد ذكر الله للمتقين في كتابه أوصافا كثيرة متفرقة في مواضع مختلفة يرجع أمرها إلى الإيمان بالله ورسوله ، والإيمان بالغيب ، والقيام بما فرسه الله على عباده واجتناب ما نهى الله عنه ، مع الخشية من الله ومراقبته في جميع الأعمال ، ومع الاحسان إلى العباد جميعهم إلا من نهى الله عن موالاتهم عن حاد الله ورسوله وآدى المسلمين في دينهم وأوطاسهم ، ومن نهى عن الركون إليهم من العجزة والكفرة .

ومما ذكر الله من أوصاف المتقين ما اشتملت عليه الآية الكريمة « آم » . ذلك الكتاب لا ريب فيه ، هدى للمتقين ، الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة ومما رزقهم ينفقون . ولدين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون » .

وما اشتمل عليه قوله تعالى « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين وآتى المال على حبه ذوى القربى واليتامى والمساكين وأمن السبل والمساكين وفى الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة ، والموعون بعدهم إذا طاهدوا والصابرين فى البأساء والضراء وحين البأس ، أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقنون » .

هؤلاء الذين اتقوا ربهم لهم عقبى الدار : حنات تجري من تحتها الأنهار ، وقرب منه ورضوان . وهذا هو ما يصح أن يسمى طاقبة يحرم عليها ويسمى لها ، وهذا هو الذى يسمى الدار

الآخرة . أما ما يناله الفجرة من الخزي والهوان فلم يسمه الله عاقبة ، ولم يسم الله مكانه الدار الآخرة .

« من جاء بالحسنة فله خير منها ومن جاء بالسيئة فلا يحزى الدين عملوا السيئات إلا ما كانوا يعملون » .

أخبر الله جل شأنه في الآية السابقة أنه أعد نعيم الآخرة للمتعين ، وفي هذه الآية بين مقادير الجزاء فقال إن جزاء الحسنة ما هو خير منها والسيئة مثلها .

والجزاء بالخير يكون بعشرة الأمثال كما جاء في آية سورة الانعام « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها » ويكون بأكثر كما في قوله تعالى : « مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ، والله يضاعف لمن يشاء »

وذكر العدد لا يقصد منه التعديد سواء في العشر أو في الأكثر ، وقد عرف من لغة العرب ذكر العدد دون أن يكون له مفهوم ، والغرض هنا المبالغة في الاحسان وإعطاء المحسن أكثر مما يستحق لعملة تفضلا من الله سبحانه ، وحزائن رحمته لا تنفد ، وموارد عطائه لا تنضب .

أما السيئة فجزاؤها مثلها . وإذا كانت الحسنة نجاري بعشر أمثالها أو أكثر ، والسيئة تحازي بمثلها ، فالويل كما قيل لمن غلبت آحاده أعشاره . وفي الحديث « يقول الله إذا تم عبدي بحسنة فاكتبوها حسنة وإن لم يعملها ، فإن عملها فعشر أمثالها ، وإن لم يسيئة فلا تكتبوها ، وإن عملها فسيئة واحدة » .

وقد رغب الله في الصالحات بأكثر جزائها ، ولطف بالمعاصي فلم يجاز على السيئة إلا سيئة واحدة ، لما علم ما في طبيعة الانسان وغرائزه من النزوع الى الشهوات والخروج عن الحدود . « إن الذي مرض عليك القرآن لرادك الى معاد . قل ربى أعلم من جاء بالهدى ومن هو في

صلال مبين » .

بعد أن قرر الله في الآيات السابقة أحوال العباد على وجه عام ، التفت في هذه الآية الكريمة الى رسوله الكريم ومصطفاه محمد صلى الله عليه بصفة خاصة .

أنزل الله القرآن على النبي وأوجب عليه حمله وتبليغه والعمل بما فيه ، وأوجب عليه الدعوة الى ما اشتمل عليه من الحق والهدى وجدال المماندين المكابرين ، وأوجب عليه حيطة الدهوة وحياتها وقتال المعتدين على حرية الدعوة .

نذبه الله لهذا كله ، وتلك مهمة شاقة تحتاج الى الشجاعة والصبر والقفطة والحذر ، وتحتاج

الى سياسة ماهرة حازمة في تدبير أمور الخلق في الحرب والسلم ، وتدبير علاقات الامة الاسلامية بعضها مع بعض ، وتدبير علاقتها مع غيرها من الأمم ، وقد لاقى في سبيل ذلك من العنت ما لاقى ، ومن الشدائد والأحزن ومن العداوة والبغضاء ما حدثنا به التاريخ ، وقام بما ندب إليه على أكمل وجه وأتمه ، وكتب السير طائفة بما أداه وناطقة بما لاقاه .

وقد أعد الله له من الجزاء ما يناسب حسناته ، فقال : « إن الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد » أى معاد خاص بك لا يكون لغيرك من البشر ، فلم يعمل أحد ما حملت ، ولم يحتمل أحد ما احتملت ، ولم يناضل أحد عن الحق مثل ما ناضلت ، وقد فضلت إخوانك الانبياء بأهلك بعثت الى العالم جميعه الى أن تقوم الساعة ، فأنت تصلح الإنسانية وحده ، أما هم فمنهم من أرسل لامة خاصة ، ومنهم من أرسل لأم الى أجل محدود .

ثم زاده الله عز وجل بعد هذه البشارة بشارة أخرى ، وهو أنه حل الهدى والورع ، وأن معانديه واجهدى دعوته في ضلال بين ، وأمره أن يجبر المعاندين بهذا على هذا الأسلوب الكريم الذي يفى حدة العناد ويجذب المعاند ويكسر من شدته وبقل من غربه ، فقال « قل ربى أعلم من جاء بالهدى ومن هو في ضلال مبين » .

يعنى ممن جاء بالهدى نفسه الطاهرة ، وبمن هو في ضلال مبين معانديه الجاهدين . وعلى غرار هذا الأسلوب الكريم جاء قوله تعالى « وإياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين » . وكل واحد يدرك ما يحذره مثل هذا الخطاب ، فإذا قلت لحدثك الخطي : « أخذنا بخطي » فليبحث لنصل الى الصواب ، كسرت منه حدة الجدال ، وفلقت غرب العداوة والمخاصمة ، أما إذا قلت له : « أنت الخطي » ، وأنت في ضلال مبين ، فقد زدته عنادا ، وقويت فيه روح البغضاء . فليتدبر المسلمون وليقتدوا بكتابهم في التخاطب عند الخصام . وأبن هذا مما يحدث للعلماء عند الجدال في الفقه أو الكلام من الرمي بالكفر والتنازع بالقاب الضلال والفسوق . شرح الله صدر نبيه بهذا كله ، ليحفره عن المضي فيما هو بسبيل منه من الدعوة والتبليغ ، وليسليه مما يناله من أذى المعاندين ، ويهجن ما عليه المشركون من المقاومة للدعوة والصد عن سبيل الله .

« وما كنت ترجو أن يلقى إليك الكتاب إلا رحمة من ربك ، فلا تكونن ظهيرا للكافرين . ولا تبعدك عن آيات الله بعد إذ أنزلت إليك ، وادع الى ربك ، ولا تكونن من المشركين . ولا تدع مع الله الها آخر . لا إله إلا هو ، كل شيء هالك إلا وجهه ، له الحكم وإليه ترجعون » .

بعد أن بين الله مكانة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وذكر أن له معادا يخصه ومرة لم تقدر لاحد غيره ، ذكره أن الفضل الذي منحه وأعطيه من إزال القرآن والتكليف بتبليغه ، وما أحاط

بذلك من أنواع الكرامات لم يكن ليتوقعه ويرجوه ، بل حصل ذلك كله رحمة من الله ولطفًا وإحسانًا ، فعنى قوله تعالى : « وما كنت ترجو أن يلقى إليك الكتاب إلا رحمة من ربك » ما كنت تتوقعه وترجو حصوله ولكن نزل رحمة من ربك . وهذا التذكير يشعر بمظم الصمة التي تشمر بمظم الشكر عليها . وقد عرف محمد صلى الله عليه وسلم هذه الكرامة وأدى صلوات الله عليه حقها .

وبعد أن عرفه منزله عمده ومقدار نعمته التي حصه بها ، نهاه عن أمور ، كما طلب منه أمورًا : نهاه عن أن يكون ظهيرا ولصيرا للكافرين في أي شأن من الشئون التي تعلل من قدوم وتضعف أمر المؤمنين ، ونهاه عن أن يطبع الكافرين إذا صدوه عن آيات الله وصدوه عن التبليغ والدعوة وحماية التبليغ والدعوة ، وطلب إليه المناورة على الدعوة وألا يمين المشركين في شأن فيكون منهم ، وألا يدعو مع الله إلها آخر .

خوَّطب النبي صلى الله عليه وسلم ، وليس محمد - بحكم مكانته وما قدم من أوصافه وجرائمه - بمنصور أن يكون مع المشركين ، وأن يدعو مع الله إلها آخر ، أو أن يتوانى في الدعوة وهي وظيفته ومهمه . وجه إليه الخطاب والمقصود بالخطاب غيره ، أيك أعني واسمعي يا جارة .

وإذا كان محمد هو أكرم الخلق يوحه إليه مثل هذا الخطاب على هذا النحو ، فإن المبادي محمدون في البعد عن هذه المبهيات الشنيعة التي هي عنها من لا يتصور وقوعها منه ، ومن ناحية أخرى فإن الخطاب على هذا النحو يقطع أطماع الطامعين ، ويهيج النبي عليه السلام ويذهب غيرته ويقوى عزيمته . وإذا كان أكرم الخلق وأعم الناس بالتوحيد يطلب منه ألا يعتمد على غير الله وألا يتخذ غيره وكيلًا حتى يكتمل توحيده ، فإن هذا يوقظ الوجدان وينبه المبادي إلى أن التوحيد الخالص صعب المركب بعيد المال ، ويوجب على العباد التدبر فيما هم عليه من نداء غير الله من أموات وأحياء ، والاستعانة بغير الله من أموات وأحياء ، والاشتغال على الأسباب التي لم يسنها الله وعدم التفكير في أن الله هو المعطى المانع الضار النافع .

والحق أن هذا الخطاب من أشد القوارع على المسلمين ونُطق الأدلة على المتوسلين . بعد أن طلب منه ما طلب به له السبب والملة فقال : « لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون » .

ومنى كان الأمر على هذا النحو : إله واحد له الوجود الحق ، وله التصرف ، وله ملك السموات والأرض ، وإليه المرجع والمصير ، وجب أن يدعى وحده ، وأن يستعان به وحده ، وأن يطاع أمره ويسمع نهيه ، وأن يلقى إليه العبد مقاليد ، فهو الذي يطعم ويسقي ، وهو الذي يميت ويحيي ، وهو الذي يمرض ويشفي ، وهو الذي يعز ويذل ، وهو الذي يغفر الخطيئة يوم الدين ، وغيره هالك في ذاته لأن وجوده من الله ، ثم لعمد وجوده بملك أيضا ، ومرده إلى الله ، وليس لغيره شأن في الآخرة التي يفرقها المرء من أخيه وأمه وأبيه ، ولا ينفعه إلا ما قدم من عمل صالح مقبول . نسأل الله أن يجعلنا بالتوحيد ، وأن يورقنا ثمرات التوحيد ، وأن يحشرنا مع الموحدين .

محمد مصطفى المراغي

السيرة المحمدية

تحت ضوء العلم والفلسفة

تابع فصل الأصول القرآنية التي أقامت الدولة الإسلامية

ووضعت أساس الأمة العالمية

١٢ — وفبشر عباد ، الذين يستمعون القول فيتمنون أحسنه ، أولئك الذين هداهم

الله وأولئك هم أولو الألباب .

هذا الأصل كان له أثر كبير في سرعة ترقى المسلمين ، فانه دأبته لهم ، بل بتعريضهم على الاستماع لكل قول والأخذ بأحسنه ، جعلهم معربين لموارد الطور المختلفة دون حائل من عقيدة أو تقليد أو وراثة .

ذلك أنهم لما احتلوا بالأم لبشر الدعوة التي كلفوا بها ، تبادلوا القول مع المدعين ، فأنصتوا الى كل ما وحه اليهم ، لا إنصات الحامدين المتشددين ، ولكن إنصات السامعين المستطلعين ، الذين أمروا أن يتلقوا الحكمة أنى وجدت ، عملاً بأمر كتابهم ، وبوصاية رسولهم ، في قوله صلى الله عليه وسلم : « خذ الحكمة ولا يضرك من أى وعاء خرجت » ، فتبين لهم نقصهم في كثير من الشؤون العلمية والعملية ، فاندفعوا لتداركه اندفاعاً لم يؤثر عن أمة من الأمم قبلهم ، فاستعانوا عليها بالمعارفين بها من غير ملتزم ، وأحلوا محل الكرامة لعلمهم وفصلهم ، وأغدقوا عليهم من ربحهم ورعدهم ، ما جعل كل ذى علم أو صناعة أن يتقدم اليهم ، وأن يخلص لهم ، فراجت سوق العلوم والفنون ، وارتقت في بيئة هذا النشاط الثقافي الحر درحات المعارف المختلفة ، ومد أن كان أهلها يوصمون بالزندقة ، ونموصد في وجوههم أبواب الأرضاق .

وكان الخلفاء يتسمون أهل العلم في الآفاق ، ويستحضرونهم مكرمين وفادتهم ، مغدقين عليهم من الأموال ما لم يرواله مثيلاً في عهد دولتهم ، ولم يكف المسلمين أخذ ما وقفوا عليه حاضراً بين أيديهم ، بل عمدوا الى المكتبات الزاخرة بالمؤلفات ، فاستخرجوا كل ما كان فيها من ذخائر العلوم والفلسفة لكبار المؤلفين ، واتخذوا ترجمة لها من آحاد تلك الأمم ، لنقلها الى

المربية . وقد قبل المسلمون كل ذلك مرتاحين إليه ، لأن الغرض كان العلم النافع ، وقد اتبعوا أحسنه كما حثهم عليه الكتاب ؛ فكان منهم الأئمة الكبار في جميع فروعهم ، وآلت إلى المسلمين الوعامة العملية في العلم كله قرونا متوالية ، وقد اعترف الأوروبيون أنهم نقلوا عنهم العلوم إلى بلادهم ، فحدث عنها ماسموء بعهد المبعث La Renaissance الذي كانت مدته القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، وكانت مادته ما لفت المسلمون أنظارهم إليه من كتب المعاء القدامى ، وما قاموا بترجمته إلى العربية من معارفهم .

١٣ — أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها ، أو آذان يسمعون بها ،

فإنها لا تسمى إلا أنصار ولكن تسمى القلوب التي في الصدور .

كشف الاسلام لاهله هذه الآفة عن سر عظيم من أسرار البسكولوجيا العالية ، في عبارة تعتبر غاية في التأثير على النفس ، وهو أن القلوب هي تصاب به ، لا يعنى بجانبه هي الإبصار شيئا ، لأنه يحجب عن الإنسان أكبر ما بهمه ، وهو النور العلمى الذى ، يقوم به حياته الصحيحة وأما هي الإبصار فيحجب عنه النور المادى الذى يره للكائنات المحسوسة ، وليس احتياجها منه بشئ إلى جانب ما يحجب به القلب عنه من المقومات التى لا بد له منها في حياته الخالدة . وقد قرر القرآن الكريم ذكر القلب نحو مائة وخمس وعشرين مرة ، في ألوان من التعبير هي أبلغ ما يقصد به التأثير في النفس الإنسانية .

وقد علل الكتاب إعراض الكافرين عن الدعوة إلى الحق ، بمرض يمتري القلوب بمنعها عن التأثير ، فقال تعالى : « في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون » وقال تعالى : « وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أئبكم زادته هذه إيمانا ، فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانا وهم يستبشرون . وأما الذين (في قلوبهم مرض) فزادتهم رجسا إلى رجسهم ، وماتوا وهم كافرون » .

ومن أبلغ ألوان التعبير في هذا الموطن تغيي القلوب عن الكافرين فقال تعالى : « إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد » ، ووصفه قلوبهم بالهواء ، فقال تعالى : « وأفئدتهم هواء » ، وتغيي عن قلوبهم الفهم فقال تعالى : « لهم قلوب لا يعقلون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها ، أولئك كالأنعام بل هم أضل ، أولئك هم الغافلون » .

كل هذا التلوين البديع لفت المسلمين إلى قلوبهم ، فعزوا بصحتها أشد من عنايتهم بصحة أحسادهم ، وزادهم الله صلى الله عليه وسلم مضيا في هذه العناية ، بما وصاهم به من حكمة العالية كقوله « إن الله لا ينظر إلى صوركم ، ولكن ينظر إلى قلوبكم » ، وقال : « ألا وإن في الجسد مضة إذا صلحت صلح الجسد كله ، وإذا فسد فسد الجسد كله ، ألا وهي القلب » .

هذه العناية بالقلب من ضروريات الأمم التى يُعبد الخالق بخلافته في الأرض ، وامتداد

سلطانها على الأمم والجماعات فيها . فالأم التي لاقلوب لأحاديها بالمعنى المراد هنا ، قد تمشي وتقوم لها مدنية ، ولكنها تمشي لذاتها ، وتكسب كراهة جيرانها ، وتستجلب الأحداث على نفسها ، بما ترتكبه من غشمة وغطوسة على كل من يرتبط بها ، ويكون أكبر تعويلها على الأسلحة في استبقاء وجودها ، ولا تكون أهلا لبسط سلطانها الأدبي على جيرانها ، لتستحق بذلك خلافة الله في الأرض ، أي زعامة الأمم فيها ، وهو ما يعبر عنه بالسلطان السياسي Hégémonie ، كما كانت الحال بالنسبة لمصر والصين والهند وأثينا وعمليكة فارس في العالم القديم ، لأن هذا السلطان الأدبي لاكتفى فيه للقوة الحربية ، ولا البسطة العلمية ، فلا بد له من روح أدبية رفيعة ، تؤثر في العقول والقلوب مما . فحاء الاسلام حاصلا على هاتين البسطين على أكل الاحوال . فكان الذين يخشون نأس أصحابه من ناحية ، يشتمون منه روحا عالية تمثل لهم الرحمة والعدالة والسماحة من ناحية أخرى ، فدانف لهم الجسوم والأرواح معا ، وهذا كل ما ينبغي أن تكون عليه الأمم العالمية ، التي يبعث قيم الوجود بها في الأرض حين يطنى سلطان المادة على العقول ، وتندلم غياهب الأهواء في النفوس ، وتتداعى أركان الفصيلة في القلوب ، فيصون الحق بها دعائم العمران البشري أن تميد . وقد أدى الاسلام للعالم من هذه الناحية مهمة نالت الجماعات البشرية منها حصصا بقدر ما تحتاج إليه ، ولا يزال الاسلام قائما بمهمته العالمية ، ولم يمنعه ما أصاب أهله من فتور أن يؤثر بقوته الدتية من وجود غير مباشرة « ولتعلن نبأ بعد حين » .

أريد بعد هذا كله أن أقول إن العناية التي وجهها الاسلام إلى إصلاح القلوب هي التي أخذت بيد أهله الأولين إلى بلوغ الغايات التي بلغوا اليها ، وستأخذ بيد أحلافهم إلى استرداد مكانتهم بين الجماعات البشرية .

١٤ — « أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ؟ » أي وهم لا يمتحنون ؟

المعنى أنهم الناس أنه يكفهم أن يقولوا آمنا ، فيعتبروا من شعبة الحق من قبل أن يمتحنوا ، فيظهر أنهم صادقون ؟ وقد صارحهم الحق بنوع هذا الامتحان فقال تعالى : « لتبلون في أموالكم وأنفسكم ، ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيرا ، وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور » ، وقال تعالى : « ولتبلونكم بشيء من الخوف والجوع ، وتمس من الأموال والأنفس والترات ، وبشر الصابرين ، الذين إذا أصابهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون ، أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة ، وأولئك هم المهتدون » .

وقد صرح الله تعالى بأن يبلو المؤمنين بالخير وبالشّر أيضا فقال تعالى : « ونبلوكم بالشّر والخير فتنة وإلينا ترجعون » .

أقام الاسلام أتباعه هذا الأصل العظيم على الصراط الطبيعي للتطور ، وهو الاصطراع بينهم وبين الحوادث على النحو الذي عليه الخلق أجمعون ، لأعلى النحو الذي يتخيله أهل الأديان ، من أن الله يحاييهم فيمقيهم من الجهاد الشاق الطويل للحوادث ، ومن المراس المصيف المصني لسكرارث ، فصرح الله لهم بأن سننه في تربية خلقه في هذا العالم الأرضي لا تتغير : « ليس بامانيكم ولا أمانى أهل الكتاب ، من يعمل سوءا يجز به » ولذلك قرن الإيمان في وصاياه بالعمل ؛ وبهذا وقرن نموس المسلمين أن الإيمان بالحقائق الإلهية إنما هو عمل قلبي ثمرة إقامة صاحبه على الصراط الأقوم من الأخلاق والآداب ، وأنه يست في روعه روح الاقدام على الأمور العظام ، والصبر على المطوب الجسام ، والمضي قدما إلى الذنابات الشريفة ، لا يلوبه عنها ما يصادفه من العقبات ؛ وأنه لا يغميه من العمل المستمر ، والدؤوب الممت ، ولا من كل ما يلبس هذه الجهود من الانخداع والاختناق .

وقد صرح النبي صلى الله عليه وسلم أن للإيمان بالحقائق الإلهية واحبات لايد من أدائها ، ومشقات لا يحبس من معاناتها ، فقال : « أشدكم ملاء الانبياء ثم الأمل فالأمل » أي ثم الأفضل فالأفضل .

ولو كان الله معنيا أحدا من مكاره الحياة ، لأعفى رسوله صلى الله عليه وسلم ، وقد رأيت من سيرته أنه كان لا يتم بالحياة المادية ، وكان وقته كله وقفا على واحباته الرسولية ، حتى روى أنه حدث ذات ليلة ما يوجب الدهر لأهل المدينة من أصوات وصيحات أزعجت النائمين ، فظنها الناس فارة ، ففزع كل من سمعها إلى سلاحه وحصانه واطلقوا صوبها ، فوجدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على حصانه بغير سرج ، وقد تبين مصدر الدهر وقتل راجعا ، فلما رآهم تبسم وقال لهم : لن تراعوا لي تراعوا . فمحصوا من أنه كان أسبقهم إلى المخاطرة بنفسه وحده في الليل الدامس .

وفيا ما أتى به من الآيات الآتية دلائل ناصعة على ما نقول ؛ قال الله تعالى :

« يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم اتقوا في سبيل الله أنثا قلتم إلى الأرض ، أروسيتم بالحياة الدنيا من الآخرة ، فما متاع الحياة الدنيا في الآخرة إلا قليل . إلا تنفروا يعذبكم عذابا أليما ، ويستبدل قوما غيركم ، ولا تصروه شيئا ، والله على كل شيء قدير . »

زلت هاتان الآيتان وعدة آيات بعدها حين دما النبي صلى الله عليه وسلم المؤمنين لقتال الرومانيين ، فظهر عليهم شيء من التشاغل ، استهووا لملقاة دولة عظيمة تمتد جيوشها بمئات الألوف ، مسلحة أكل تسلح . فزلت هذه الآية تنذرم بأنهم إن لم يقوموا بالمهمة العظيمة التي ندبوا إليها عذبهم الله عذابا أليما ، واستبدل بهم قوما غيرهم للاضطلاع بهذه المهمة التي تقتضى أقصى ما تمككه النفس البشرية من التضحية . فخصم المسلمون لأمرد ، وألقوا جيشا قوامه

ثلاثون ألفا سار به النبي صلى الله عليه وسلم حتى بلغ حدود الشام ، ولم يحرك الرومانيون ساكنا ، وأمر جنوده بالجوع ، وقد ابتلوا ابتلاء شديدا ، وخصصوا تحديدا بالغا .

هذا الابتلاء في معترك الأهوال ، وصبر المسلمين الأولين على كل ما نالهم فيه من كوارث وكروب ، واقتناعهم بأن الله لا يخفى أحدا لاي اعتبار كان ، وأن مجرد الإيمان بالقلب لا يفي عن العمل ، وأن أولى الناس بالتضحية وبدل الوسع هم المؤمنون بأن ما عند الله باق وكل ما عداه فهو فأن ، كل هذا جعل من المسلمين الأولين أداة صالحة للقيام بالأعباء المالية التي اختارهم لها الإرادة الإلهية ، فسلخوا في سبعين معدودة ما لم يبلغه سواهم في قرون ، وصاروا آية ماطقة على أن التعاليم التي كانت توحى إليهم ، وتقيمهم على الصراط الذي قاموا عليه ، كانت تعاليم إلهية رعتهم من حصيص الجاهلية ، إلى حالة أفادوا بها العالم إعادة لم يُنحها فيم الوحد لامة أخرى .

١٥ - «وانقوا فتنة لاتصيبين الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا أن الله شديد العقاب» .

هذا الأصل كشف للمسلمين عن سر عظيم من أسرار الاجتماع البشري ، وهو التصامن ، فالألم وقد خلقت لتعيش مجتمعة ، يؤثر ما يصيب بعضها من قصور أو انحراف في البعض الآخر ، لأنهم في الواقع يؤلفون جسما واحدا . فيكون من الجهل والحماقة أن يعيش فرد في مجتمع وهو غير مبال بما يصيبهم كأنه مستقل عنهم . فالأعوار التي يصيب الطبقة الفقيرة مثلا ، والجهالة التي تقع فيها ، وسوء الآداب التي تتردى في حثائها ، كما يصيبها بالتنازع ويحمل حياتها مرة ، أو يذهورها إلى حالة مهبجية حيوانية ، يصيب بقية طبقاتها أثر من تلك الحالة تقض مضاجعها ، وتنقص عيشها ، بل قد تأتي على زواتها ، وتقضى على سمعتها ، أو تدعو على وحدتها .

بهذا الأصل أصبح كل مسلم في العالم الاسلامي الأول بهم بما يصيب مجتمعه من الانحراف بعض طبقاته ، فأعمل فكره في إصلاحه ، وصارح به إخوانه ليمثلوا على تداركه من وجوهه المشروعة ، ومتى شاع أمره بينهم أصبح مسألة عامة يهتم بها المجتمع كله جسدا وروحا .

أما الذين يخيل إليهم أنهم يستطيعون أن يعيشوا بمعزل لا هين ، وفي حسم مجتمعهم صدوع لم ترأب ، وفي سيرتهم اعوجاج لم يمالج ، فانهم يكوون في ضلال مبين

هذا الأصل الكريم يحمل من كل مسلم مراقبا على من تضمنه وإياهم رابطة الاجتماع ، إن رأى فيهم عوجا سمى في تصديده بكل ما أوتي من وسع . فجتمع يكون هذا تكوينه تكون مباحته حيال الأمراض الاجتماعية من القوة بكان . والمعروف علميا في عهدنا هذا أن أوامر الحكومات لاتتخذ على الوجه المطلوب ما لم تجدد الحكومة من الشعب معينا عليها

الشيعة

التماس رضا الله وإن سخط الناس

كتب معاوية إلى عائشة رضي الله عنها ، أن اكتبني كتاباً توصيني فيه ، ولا تكثري علي ؛ فكتبت إليه « سلام عليك . أما بعد فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : من التمس رضا الله بسخط الناس ، ومن التمس رضا الناس بسخط الله ، وكذله الله إلى الناس . والسلام عليك . » رواه الترمذي .

المعنى

منقبتان كريمتان ، تلحان في سيرة الراشدين المقسطين ، من خلفاء المسلمين وأمرائهم . فأما أولاهما ، فهي تمهدم للولاء والميل بالرعاية والمراقبة ، وإيصاؤهم لكلمات فرصة ، بالعدل والاحسان ، وتقوى الله في السر والاعلان . وأما أخراهما ، ولعلها أكرم من سابقتهما وأجل ، فهي إصاؤهم لنصح السامعين ، من أولى المكانة في العلم والدين ، بل هشاشتهم لهذا النصح وارتياحهم له ، والتماسهم إياه ممن هو به قبيح ؛ إذ يعلمون أن الدين النصيحة ، وأن أكفأ من يؤديها على وجهها ، وبخاصة إذا استنصحوها ، هم أئمة الفضل وأعلام الهدى ، الذين لا يبالون غير الحق ، ولا يخافون في الله لومة لائم . وقد حفظ لنا التاريخ من هذين الصنفين من الوصايا مثلاً علياً ، تكفل للائم وحكوماتها ، إذا اهتمت بعبادها ، سعادة الأبد ، وعز الخلود .

ومن الصنف الثاني هذه الوصية الموحزة الجامعة ، التي اقتبستها أم المؤمنين عائشة من قرار حكمه صلوات الله وسلامه عليه ، وأتخذتها إلى معاوية ، رداً على كتابه ، وإجابة لاستيصاله .

والذين يعلمون شيئاً من تاريخ معاوية ، وكياسته وبعد نظره ، لا يحبون له إذ يختمن عائشة بالكتابة ، وبين يديه من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم جم غفير ، كلهم على هدى من ربهم وبصيرة . وقد يخطر بالبال أن هذا الاحتشام من مظاهر الدهاء وسعة الخيلة ، ابتغاء التحجب إلى أم المؤمنين وشيعتها ، ومن وراء هذا تثبيت الملك وتأييده . ولئن صح هذا إنه لمن السياسة الرشيدة ، والنظرات البعيدة ، والكياسة النادرة التي ماز الله بها معاوية رضي الله عنه ، والتي ينفع لها صدر الدين الحنيف ، ولا تأبأها مروءة

ولا كرامة . ومن أحق بهذا الفضل من معاوية وقد دعا له النبي صلى الله عليه وسلم أن يكون هاديا مهديا ؛ وقال فيه ابن عباس رضي الله عنهما وكان نقادا : ما رأيت للملك أعلى من معاوية . وأجمع المؤرخون وأولو البصر بالسياسة أنه كان أسوس الناس ، وأسودهم ، وأحقهم بالملك والرياسة . والذين يعلمون مقام عائشة من الدين ، وسبقها في القصر ، ومكانها من النبي صلى الله عليه وسلم ، لا يمحسون كذلك لهذا الجواب الشديد المحكم ، وهذه الصبيحة الفاخرة الباقية ، ثم هم ينصفون معاوية ويوقنون أنه على الخير سقط .

ليس عينا من عائشة رضي الله عنها ، وهي تتوقد ذكاه وتمتلي إيمانا وهدي ، أن تذكر بغية معاوية وجبه لملك ، وحياته له باحتداب القلوب واصطباع النفوس ، وأنه قد يحوم لهذا حول مساحط الله في مرضى عباد ، ومن حام حول الحى يوشك أن يقع فيه ، فتنفذ إليه هذا البلاغ لينذر به ، وإبتغذه دستور ومنهاجه ، وليعلم أن بيد الله قلوب العباد ونواصيهم ، فن أطاعه وأرضاه رضي الله عنه وأرضى عنه الناس حتى يرضى عنه من أسخطه في رضاه ، ويزين لديه قوله وحمله وشأنه كله ، ومن أعرس عنه وأسخطه أسخط الله عليه ، وأسخط الله عليه من أرضاه في أسخطه ، وعاد حامده من الناس ذا ماله وفاقا عليه ، ذلك بأن الباطل غشوة على البصر والبصيرة لا تائب أمام الحق حتى تزول . وقد بما قيل : الحق أبلج والباطل لجلج .

ولا يدورن مخلص أحد أن الملوك والأمراء في غنى عن رضا الرعية . بل إنهم إلى رضا رعاياهم أحوج من الرعايا إلى رضاهم ؛ إذ لا ترسخ دعائم الملك إلا على المحبة والرضا ، ومن ثم كانوا أحوج الناس إلى العدل وأولاهم به ؛ يحفظ ملكهم ، ويكبت عدوم ، ويقبهم فتنة الحقد والصفينة ، ويوطد لهم الأمن والسكينة ، وبحق قيل : العدل أساس الملك . هذا ، والذين يلتمسون رضا الناس بسخط الله صنوف شتى ، هم أصل البلاء ، ومكانم الداء ، وبأمثالهم متى الاسلام ، في كل زمان ومكان .

فهم المافقون المدهانون ، الذين يسرون خلاف ما يعلمون ، أو يراءون الناس ويؤمنون أنهم مخلصون ؛ ومنهم الجبناء المستضعفون ، الذين تأخذهم من الناس هيبة تخرس ألسنتهم ، وتسمى قلوبهم ، فلا يقسولون حقا ، ولا يسكرون باطلا ؛ ومنهم الذين يوادون من حاد الله ورسوله ، ويتخذون بطانة من دونهم لا يأنونهم خبالا .

يتكلف هؤلاء إلى الناس ، ويترضونهم بمساخت الله ، رجاء حظ موهوم ، أو جاه مزعوم ، أو عرض خادع ، « كمراب نقيعة يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا » . وثر من هؤلاء من يشتري مساخت الله بسخرية الناس وأدرانهم ، من أولئك المجاهرين الماجنين والسخفاء المتطرفين ، ومن على شا كلهم .

وليس منهم من يتلمس رضا الله والناس ، فيترقى في المعاملة ، أو يتلطف في المجاملة ،

أو يدارى السفهاء في غير من لكرامته ودينه ، حتى إذا لم يكن يد من أحد الأسيرين .
سخط الله ، أو سخط عباده ، آثر الحق على الخلق ، ولم يبال الناس شيئا .

وليس عجبا أن يكون العاملون على رضا الله وإن سخط عباده أحمد الناس طاعة ، وأوطام
من محبة الله والناس نصيبا . ذلك بأنهم حفظوا الله حفظهم ، ونصروا الله فنصرهم ، وتولوا الله
فكفهم ، « وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا » .

لما ولي ابن هبيرة العراق وخراسان يزيد بن عبد الملك ، تمت إلى الحسن البصري ،
وإبن سيرين ، والشعبي ، فاحتق بهم وأحسن متوأم ، ثم قال : إن الخليفة أحد من الناس
عهودهم وأعظام عهده كي يجمعوا له ويلعبوا ، وإنه تأتي منه كتب إن أمضيتها أسخطت
الله وإن أمانتها أسخطت أمير المؤمنين فإذا تأمرون ؟ فأجاب الشعبي بكلام فيه تقية ، وسكت
ابن سيرين . فقال يا أبا سعيد ما تقول ؟ فقال الحسن : يا ابن هبيرة ، حلف الله في يزيد ولا
تحلف بريد في الله ؟ فإن الله حل وعمر ما نملك من يزيد ولن يملكك يزيد من الله . يا ابن هبيرة ،
إنه لا جماعة للخلق في معصية الخالق ، فاك كتب إليك يزيد فأعرضه على كتاب الله فما وفقه
فأنفذه وما خالفه فلا تنفذه ؛ فإن الله أولى بك من يزيد ، وكتاب الله أولى بك من كتابه .
وما زال به حتى أسكاه . لما كان من الوالي بعد أن انصرف في عبرته إلا أن أرسل إليهم حوازم
فأعطى الحسن أربعة آلاف درهم ، وصاحبيه ألفين ألفين . فنادى الشعبي على باب المسجد :
« من قدر منكم أن يؤثر الله على خلقه فليقبل فإن الأمير قد سألنا عن أمر الله ، ما علم الحسن
شيئا جهلته ، وما علمت شيئا جهله ابن سيرين ، ولكننا أردنا وجه الأمير فأقصانا الله عز وجل
وقصر بنا ، وأراد الحسن وجه الله فغاب تبارك اسمه وزاده .

وما لنا نسوق الشواهد ونضرب الأمثال ، ونحس نواها كل يوم بأعيننا ، وسكاد بغيرها
لما بأيدينا ؟

ألا إن من آثر الله واتقاء ، وغدوم مرصاته على هواه ، جمع الله حوله القلوب ، ودفع عنه
عوادي الخطوب ، وجعل له من عدوه نصيرا ، ومن مناوئته ظهيرا ؛ ألا وإن من باع دينه
بديناه ، وخشى الناس ولم يخش الله ، هتك الله ستره ، ونكس عليه أمره ، وصرف عنه قلوب
العباد ، ولم يبلغه حظا مما أراد . وسبحان مقلب القلوب والأبصار ، يصرفها كيف يشاء ؟

ط محمد السكاك

المعروض بالازھر

المشكلة الفلسفية العظمى

- ٨ -

المظهر الفلسفي لفكرة الألوهية

ب - الإدراكات الحديثة

تنمية البحث في المحامد الإلهية :

رأى القديس توماس في مشكلة الشر

ليس الشر كائناً ذا وجود حقيقي ، ولكنه أيضاً ليس عدماً مطلقاً ، وإنما هو انسلاّب الخير ، لأنه لا يمكن تصور الشر دون تعقل انعدام الخير ، ولهذا لا يوجد شر أعلى كما يوجد خير أعلى ، لأن انسلاّب الخير الأعلى ينتج وجود خير نسبي ، ولا ريب أن حالة الخير النسبي ليست حالة شر محض . على أن القديس توماس لا يمي بالشر المادى إلا عناية ثانوية ، وإنما الذى يجه على الأحص هو الشر الأدبى الذى هو وحده الشر الحقيقى ، وهو عده توماس : أولها الشر الماشئ ، من الخطأ أو سوء الصنيع ، وثانيهما الشر الناجم عن الأحزان القلبية والآلام النفسية . وهلة الأول هو الانسلاف وحده ، ومصدر الثانى هو الإله ولكنه لا يصدر عنه إلا عرماً ولمصلحة أم وأم .

رأى لينينتر :

يرى هذا الفيلسوف أن علة الشر توجد فى الحدود الأساسية للكائنات ، وبهذا انمى يمكن القول مع أفلاطون بأن عنصر الشر كامن فى المادة ، ولكن على ألا يكون معنى كلمة المادة على ظاهره المفهوم لدى الرأى العام ، وإنما معناها الأحوال المرتبطة بالكائنات من حيث الجوهر ، أى من حيث هى بمثابة تمثيل لصادق العقل الإلهى ، وإذا كان أصل الشر ناشئاً من حد الكائنات ووقفها عند نقط معينة لا تعداها طلباً منها فانه لا يكون له علة وجود ، بل علة انعدام ، ومعاراة أدق . لبس له علة إيجابية ، بل علة سلبية .

يق فى هذه النقطة أن يتساءل : لماذا يسمح الإله بالشر ؟ ولكن لستيز يحيب على هذا التساؤل بأن الإله كان يريد الخير ويحققه فى كل شئ ، بدون استثناء ولا يسمح بوجود الشر فى أية ناحية من نواحي الكون لو أنه كان ينظر الى كل حزبية من جزئيات الطبيعة على حدة ، ولكن لما كان ينظر الى الكون كله على أنه وحدة عظمى لا تتجزأ ، ولما كان ما يعتبره البعض خيراً قد يصطدم أو يتناقض مع ما يعتبره البعض الآخر خيراً أيضاً ، فقد شاءت الإرادة

الإلهية أن تضعي بالخيريات الجزئية في سبيل خير تلك الوحدة الكونية العامة . وقد يقتضى هذا النظر السامى وجود بعض الشرور التى لا يتحقق الخير الأعلى بدونها . ولا ريب أن ذلك هو اسمى مقتضيات الحكمة . وقصارى القول أنه لا ينبغي أن يقاس ما يجب على الإله فعله بما يجب على الإنسان فعله ، وإلا لتعسكت إرادة الإنسان في الكون . ولا جرم أن هذا منهج دين الفساد ، إذ أن في الكون شئونا أخرى لا تصل إليها مدارك الإنسان فصلا عن أن تشملها منايته وتحكمها إرادته ، بل يجب على هذا الإنسان أن يلتزم حدوده ويدرك أن ما يبدو أنه فوضى في الجزء قد يكون في الكل أرقى أنواع النظام .

٢ - براهين وجود الإله عند أشياخ مذهب تعدد الوجود أو القائلين باللة المنفصلة .

يطلق الباحثون المصريون على البراهين التى ساقها فلاسفة المصور الوسطى والمصر الحديث على وجود الإله اسم البراهين الماثورة أو البراهين التقليدية ، ويقسمونها إلى ثلاثة أقسام : أولها ما اعتمد فيه على العقل اعتمادا خالصا من كل شائبة وهو البراهين الميتافيزيكية أو المابعد الطبيعية . وثانيها ما انتزع من العالم الخارجى أو اعتمد فيه على التجربة الحسية وهو البراهين الطبيعية . وثالثها ما استنبط من العالم الأخلاقى ، وهو ما يدهى بالبراهين الأخلاقية (١) . وهاك شيئا من هذه البراهين :

(١) البراهين المابعد الطبيعية :

تنقسم هذه الطائفة من البراهين بدورها الى قسمين : أولها البرهان التجردى البعيد أكل البعد عن جميع أساليب التجربة وأفانين الاتصال بكل ما عدا العقل النقى . ويعرف هذا البرهان لدى الذين يعنون بالمشكلة الإلهية ببرهان القديس أنسلم المبتدع (٢) . وثانيهما البراهين التى يمكن أن يطلق عليها اسم براهين التجربة العقلية إذا صح هذا التعبير ، ويدخل تحت هذا القسم البرهان الذى استعير من أفلاطون والبراهين التى تصعد من الفكر العقلية الى الإله على اعتبار أنه هلثا الأولى .

(١) البرهان التجردى أو :

يصعد هذا البرهان على سلم الحياة العقلية الى القرن الحادى عشر ، إذ أن مبدعه هو القديس أنسلم كما أسلفنا ، ولكن عددا من الفلاسفة المحدثين — كديكارط وليبيتر وأشياع

(١) لا يخفى الاعتراض هنا بأن ندبه يجب أن تكون الى المرد لا الى الجمع ، إذ أن النسبة الى الفرد في هذا المقام — وهو الخلق — تؤدى الى خطأ فى ، لأن المقصود هو النسبة الى الأطلاق كسم له كيان لا الى الخلق .

(٢) القديس أنسلم هو أحد أعلام مفكرى المدرسين في المصور الوسطى ، وقد ولد في آؤوست بفرناليا في سنة ١٠٣٣ وأخذ يرقى في المناصب الدينية حتى عين رئيس أساقفة كانتوربرى ، وتوفى سنة ١١٠٩ ومن تلاميذه الأساسية أن الاميان صرورى والفهم ، وأن النسبة ليست إلا السليقة محارة أن تصير مصفا عقلية .

وحدة الوجود ، قد أزلوه منزلة الشرف ، فاعتمد عليه بعضهم واستأنس به البعض الآخر استئناساً يؤذن بالإجلال . وإليك تفصيله :

صرح القديس أنسلم بأن سلامة البرهان تنوقف على بقاءه على أساس مسلم به من المخصوص وهو ما يدعوه المساطقة باليديهي . ولذلك صدر في رهانه هذا عن مبدأ معترف به من المؤمنين والمؤمنين جميعاً ، وهو أن فكرة الإله موجودة في العقول ولكن وجوده هو الذي كان ولا يزال موضع الخلاف ، ولا مشاحة في هذه الدعوى ، لأن الملحدين لا يمحذون تصورهم الألوهية ، وإنما هم يمحذون وجود الإله قائلين . ليس كل ما يتصور يجب أن يوجد ، فإذا كانت فكرة الألوهية موجودة ومتصورة في العقل لا على نحو ما تتصور الموجودات الأخرى (وإلا لساوتها فخرحت بهذه المساواة عن معناها) فقد لزم أن يكون تعريف الإله كما يأتي :

الإله هو الكائن الذي لا يتصور العقل أعظم منه . ومن هذا التعريف ينتزع البرهان الآتي :

إذا كان هذا الكائن الأعظم لا يوجد إلا في التصورات العقلية حسب وليس له وجود حقيقي كان ذلك متناقضاً مع كونه أعظم الموجودات ، لأن العقل يستطيع أن يتصور كائناً آخر يساويه في الوجود الذهني ويعوقه بالوجود الحقيقي فيسكون أعظم منه ، وقد قررنا أنه أعظم الكائنات ، فهذا حلف . وإذا ، فجرد تصور الإله على أنه أعظم الموجودات يقتضي وجوده الحقيقي ، إذ الأعظم لا تتم إلا بهذا الوجود . ولكن يصاغ هذا البرهان في قالب المنطقي يمكن أن يقال . الإله هو الخائر لجميع الكالات ، والوجود كمال ، فالإله حائر للوجود . وهذا يكون الإله هو الموحود الأوحد الذي يستلزم تعريفه وجوده ويتناقض بحدوده وجوده مع مجرد تصور حقيقته .

هذا ، وسورد في المقال الآتي ما وجه إلى هذا البرهان من اعتراضات منذ العصور الوسطى إلى الآن . فإلى اللقاء .

الدكتور محمد غنوب

« بفتح »

أستاذ الفلسفة بالمعاصرة الأزهرية

دعائم الكلام

قال أرويز شاه النرس قبل الاسلام لكاتبه : « اعلم أن دعائم المقال أربع ، إن النفس له خمس لم يوجد ، فإن نقص منها واحد لم تتم ، وهي سؤالك الشيء ، وإخبارك عن الشيء ، وسؤالك عن الشيء ، فإذا ظلمت فأصحح ، وإذا سألت فأوضح ، وإذا أمرت فأحكم ، وإذا أحررت فأحقق ، واجمع الكثير فيما تريد في القليل مما تقول » .

قال ابن عبد ربه في عقده : يريد الكلام الذي تقل حروفه ، وتكثر معانيه .

المدخل الى دراسة الفلسفة الاسلامية

- ١٠ -

الدين الاسلامي

في الكلمة السابقة كان الحديث عن الاسلام والصلوات والفوارق بينه وبين ما سبقه من دين وتفكير ، وفي هذه الكلمة — وبها يتم البحث كله — تمام الكلام في هذه الناحية ببيان المعكرونة التي نأخذها من القرآن عن ذات الله تعالى وصلته بالإنسان ، كما فيها نتيجة البحث جميعه .

علينا أن نبعث الآن المعكرونة التي نفهمها من القرآن عن الله المتفرد في معبوده وعن علاقته بالإنسان ، وسعد الصيغة المفردة تظهر في هذه الناحية أكثر وضوحاً وتأكداً .

الإله في الاسلام هو الإله السامي بمعنى الكلمة ، أي الإله الذي يوحى بفكره النظر إلى الصحراء التي لانهاية لها ، والتي تحدث فيها أحياناً تغيرات خفيفة لا تقبل التفسير . وصفاته الأساسية الوحدة والقدره وأن لا يدرك ، والوحدة أو الوجدانية (١) هي لأول نظرة المفيدة الأساسية في الاسلام : فليس إلا إله واحد (٢) كما نفهم من القرآن في آيات عديدة ، وهذا الإله قادر لاحد لقدرته ، وجبار يملك في لحظة واحدة الأمم العاصية (٣) . على أن هذه الصفات أو المميزات الثلاثة إذا حلت تحليلياً أخيراً يمكن أن تتركز في مميز واحد ، هو القدرة في مظاهرها المختلفة ، القدرة المطلقة التي تعتبر نتيجة لازمة مباشرة لارادته المطلقة .

ويلزم من ذلك في الاسلام عقيدة القضاء والقدر ، في الخير والشر ، في السعادة والشقاء . ومن الحق أن زعة الاسلام القدريه لانزاع فيها ، والمؤرخون الغربيون الذين يرفضون أن يروا بعد تحليلهم لنصوص القرآن قدرية واضحة هم أول من يعترف بأن عقيدة القضاء والقدر لم تلبث أن اتخذت مكانة ملحوظة بين المواد الجوهرية الأساسية للاسلام الحرفي (٤) . وذلك

(١) التصود من الوحدة الالهية هو أن الله واحد في كل شيء ، وأن وحدته بسيطة غير قابلة للتجزئة وغير مركبة .

(٢) أي أنه لا يشيل أقام في ذاته مطلقاً .

(٣) كما فعل بقوم عاد ، وآل نمود وقوم لوط وآل مدعى .

(٤) أثبت المؤلف ها بياناً للمراحل الخاصة بالمرسوع ، وبأسماء المؤلفين الأوربيين الحديثين الذين يرون أن عقيدة القضاء والقدر (أي الجبر) موجودة في نصوص القرآن ، وبأسماء من يمارسونهم في ذلك . وبأسماء الذين ذهبوا إلى حل وسط . (للفرج) .

ما يبدو بشكل واضح مؤثر عند الوهابيين الذين كما يقول أقدر العلماء والمؤلفين ، قد احتفظوا أكثر من غيرهم بالروح الحقة للإسلام الأول ، كما يجد ذلك لدى الأشاعرة بلا ريب . وبالأجمال ، فإننا إذا استثنينا المعتزلة التي احتفت من رمن بميد كفرقة من الفرق الإسلامية ، والتي ترجع مذهبها الحرة إلى تأثيرات أجنبية ، لا نجد أية فرقة إسلامية أخرى اعترفت للانسان بسلطان حقيقي على أمماله .

أي شعور يتملك المؤمن إذا حين يفكر في الله الذي هذه صفاته ؟ ونرى موقف يكون له أمام إله هو كما جاء في الإسلام مزه عن كل مشابهة لمخلوقاته ومنفصل عن جميع خلقه تماماً ؟ إن المسيحيين ، بل واليهود (١) ، لا يحسون أنهم منفصلون عن الله ، ما داموا يعرفون أنهم متصلون به بسلسلة من السكائنات الوسطى ، وما داموا يعتقدون أنهم مجازون حتماً على ما يعملون وهم متعنون بحرية الاختيار والعمل ، وما داموا يشعرون أنهم مرتبطون به برباط الثقة والمحبة حتى ليطلقون عليه اسم الأب .

وذلك ما لا نجد شيئاً منه بالنسبة للمسلمين . إن المسلم منفصل عن خالقه بهوة لا يمكن اختيارها ، ولا يوحد بين الله والطبيعة الانسانية أي شبه ، فضلاً عما يحسه المؤمن من ألم شديد حين يرى أن الله قد قدر له في الأول العذاب بمعص إرادته وجوز أي خطيئة من المؤمنين نفسه . الموقف الذي لا بد أن يقفه المؤمن المسلم أمام خالق هذا شأنه هو موقف العبد المرتعد أمام سيده ، الساجد تحت قدميه (٢) ؛ ومن هنا كانت الفضيلة الأساسية التي أطلق اسمها على الدين نفسه ، هي الإسلام (٣) .

يضاف الى هذا أن المسلم لا يشعر كما يشعر المسيحي ، أنه في اتصال مع الله ؛ وأن القرآن لا يسلّم لشفاعاة النبي أو الملائكة إلا بقيود شديدة ؛ وأنه لا توجد ـ بين الجماعات الدينية العديدة في الإسلام ـ جماعة واحدة ذات نظام رهباني كما في المسيحية ، من تلك الجماعات التي خصصت نفسها لأعمال الخير والمحبة كمساعدة المساكين والمرضى وحماية المحتاج وفداء الأسرى (٤) .

(١) فيما يخص اليهود يقول موسى بن ميمون . « الاختيار مبدأ أساسي لم يكن وقت الحمد موضع أي خلاف في طائفتنا » من كتابه دلالة الحائرين ٣ = ١٣٤ ترجمة « مونك » الفرنسية .
(٢) ومن هنا جاءت كلمات : هجد . وعبادته ، وعلم القيادات .

(٣) نلاحظ هنا أن الله ، الذي يحس الخسوع والإسلام له ، إن كان شديد العقاب فهو كذلك رحيم رحمن غفور وإن رحمة سبقت غضبه ، وأنه أرحم بعبده من الأم بولدها ، (للترجم) .

(٤) هنا يجب أن يذكر أنه وإن كان لارهبانية في الإسلام ، فإن الدين الإسلامي يحس على أعمال البر هذه وأمثالها ويثيب عليها ثواباً كبيراً . (للترجم) .

النتيجة

هذه هي عقلية وروح الدين الاسلامي في دقائقها ودقائقها ، ومنها يتبين انه دين سامي بحث : معرق ، وموحد بأضيق المعاني ، وغير عقلى وصد التفكير الحر ، وقليل الميل الى التصوف في أول عهده على الأقل ، وذلك ما يدل على أن روحه الحقة لم تكن ميالة الى التصوف . ومن المحال أن نجد أو أن نتصور ديناً أكثر منه تعارفاً مع الفلسفة الاغريقية الآرية : الفلسفة ، الجمعية الجلولية العقلية ، الحرة التفكير ، والتصوفية .

من أجل ذلك وجد الفلاسفة المسلمون أنفسهم مضطرين للعمل لتوفيق بين هذه الضدين أو الطرفين المتعارضين ، بما أنهم مسلمون وفلاسفة هيلينيون . وهذه المحاولة كانت تظهر صعبة وعسيرة بلاريب . ومع هذا ، فلم يترددوا في الاصطلاح بها ، وبذلوا في سبيلها جهوداً جديرة بالاعجاب ، فكان منهم في ذلك مهارة وحمق وبعد نظر . ولا نعدو الحق إذا قلنا إن فكرة التوفيق بين الدين والفلسفة هي الفكرة السائدة التي وجهت تفلسفهم ، وهي معقد الطرافة في الفلسفة الاغريقية الاسلامية .

ومن أجل ذلك كله ، فإن أول مهمة تقع على عاتق مؤرخ الفلسفة الاسلامية ، هي أن يتعمق في دراسة ما اعتقده الفلاسفة المسلمون واجبا كل الوجوب ، وهو التوفيق بين الدين والفلسفة ، وألا يفعل عند دراسته لظريتهم أو فهمهم الاساسي التطبيقات الخاصة التي قاموا بها في جميع المقطع الرئيسية للاختلافات بين الفلسفة الاغريقية والدين الاسلامي ، مثل .

- ١ — التثليث الاسكندري أو إله القرآن .
- ٢ — عدم وجود أو وجود صفات إلهية .
- ٣ — أزلية العالم والفيض أو الخلق عن عدم .
- ٤ — استحالة أو إمكان معرفة الله للحزليات والشئون الفردية وجعلها كلها تحت عنايته .
- ٥ — خلود الروح وحدها أو بعث الأجسام معها .

وهذا الجزء الثاني ، أي بحث المسائل الاسلامية بين الفلسفة والدين مسألة مسألة ، من مهمتنا ، يتطلب مؤلفاً خاصاً أو توسيمات مخصوصة في كتاب عن تاريخ الفلسفة الاسلامية أما الجزء الأول ، وهو بحث نظرية الفلاسفة العامة عن التوفيق ، فقد أعمناه في كتاب نرجو من القراء أن يرجعوا إليه (١) . « ثم البحث » محمد يوسف موسى

المدرس بكلية أصول الدين بالأزهر

(١) يريد المؤلف كتابه القيم ، وهو « نظرية ابن رشد في توفيق بين الدين والفلسفة » ، وهو كتاب نرجو أن نوفي ترجمته وتلخيصه للقراء (الترجم) .

حَيَاتُ خَلِيفَةِ الْأَسْبَابِ

خالد بن الوليد

- ١٢ -

حروب الردة وبطولة خالد :

لم ينتقل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الرفيق الأعلى وفي جزيرة العرب ركن لم يدخله الاسلام ، بل لقد فاصت به الى ما حولها حتى وقعت دعوته في أسماعهم ، فأقر الله عين رسوله وأتم نعمته على عباده ، وأكل المؤمنون دينهم الذي ارتضاه شريعة عامة لخلقهم ، ولكن الناس كانوا بين مؤمن موثق ، ومؤمن مفزع ، وكافر عبيد ، وموافق مفضوح ، ومتأوج تنطرحه الأهواء ، يصبح مع هذا ويمسى مع ذلك ، وإذا بالطامة الكبرى تصحاً المسلمين بوفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويسرى النبا نادماً مع الأنبياء في أرجاء الجزيرة ، وتلقاه الناس فأغرى أفواههم ذهولاً وهراً ، ورفع النفاق رأسه ، وأبدت اليهودية الحانقة عن ذات نفسها ، وأهربت النصرانية عن غيظها الكظيم ، ونراجع الحفاة من الأعراب الى مضاربهم يقولون لأنفسهم لو كان نبيا مامات ، وتلبا الكذائون والكذابات ، وتجمع الغناء الى بعضه حسرا يسع تيار الاسلام أن يدفع الى مهايط الهداية والرحمة من الأرض ، وقيت فيها بين المسجدين طائفة المؤمنين الموقنين امامة أفضل مولود بعد النبيين ، ذلك عماد الدين وعلم اليقين ، مجدد الاسلام الصديق أبي بكر سيد المؤمنين ، فهض تحمل العبء وحده حتى إذا رأى منه أعلام الاسلام الحد في الأمر انشرفت صدورهم لما شرح الله له صدره من الحق . قالت عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها نصف حال الناس وحال الصديق معهم حينما صدعهم الخطيب العاصف : لما تولى رسول الله صلى الله عليه وسلم ارتدت العرب وأشرأت اليهودية والنصرانية ، وعم النفاق ، وصار المسلمون كالقمل المطيرة في الحيلة الشائنة لتفقد نبيهم حتى جمعهم الله على أبي بكر ، فلقد نزل فأبى ما لو نزل بالجبال الراسيات لهاضها .

أشفق المسنون أشد الاشفاق على أنفسهم ودينهم من هذا الحادث الخطير ، وودوا لمحذع آفاهم لو أنهم هادئو الناس ، فهاضم الناس ، وأغروا عن حواصلهم الى إمامهم ، وجادلوه وحادلهم حتى تغلب عزمه على ترددهم ، واحتجبت كلمتهم ، وأخذوا يحجز الناس عن البار حتى ردوهم الى ساحة الايمان واليقين .

روى الديار بكري عن يعقوب بن عبد الزهري : أن العرب افتقرت في ردتها ، فقالت فسرفة : لو كان نبيا ما مات ، وقال بعضهم : انقضت النبوة بموته ، فلا نطيع أحدا بعده ، وقال بعضهم : تؤمس بالله ونشهد أن محمدا رسول الله ، ونصلي ، ولكم لا نعطيك أموالنا ، فأتى أبو بكر إلا قتالهم ، وجادل أبو بكر أصحابا في جهادهم ، وكان من أشددم عليه عمر ابن الخطاب ، وأبو عبيدة بن الجراح ، وسالم مول أبي حذيفة ، وقالوا له : احبس حبش أسامة بن زيد ، فيكون عمارة وأمنا للمدينة ، وارقق بالعرب حتى يفرج هذا الأمر ، فإن هذا الأمر شديد غوره ومهلك من غير وجه ، فلو أن طائفة من العرب ارتدت قلنا : قاتل بمن مملك ممن ثبت من ارتد ، وقد اصفقت العرب على الارتداد ، هم بين مرتد ومانع صدقة فهو مثل المرتد ، وبين واقف ينظر ما تصنع أنت وعدوك ، قد قدم رجلا وأحر رجلا . وفي بعض الروايات أن عمر قال : يا خليفة رسول الله تألف الناس وارقق بهم ، فقال له أبو بكر : أحبار في الجاهلية خوار في الاسلام ؟ قد انقطع الوحي ، وتم الدين ، أينقص وأناحي ؟ ١٢

وقد طمع قوم من شيوخ الاعراب الجفافة في استغلال هذا الاضطراب استغلالا ماديًا ، وظنوها فرصة لا تفلت منهم ، وروى أن عيينة بن حصن ، والاقرع بن حابس ، قدما على أبي بكر في رجال من أشراف العرب ، فدخلوا على رجال من المهاجرين ، فقالوا : إنه قد ارتد عامة من وراءنا عن الاسلام ، وليس في أنفسهم أن يؤدوا إليكم من أموالهم ما كانوا يؤدونه لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإن تجمعوا لنا حملنا نرجع فكفيتكم من وراءنا ، فدخل المهاجرون والأنصار على أبي بكر فمرضوا عليه القنى مرضوه عليهم ، وقالوا نرى أن تطعم الأقرع وعيينة طعمة مرضيان بها ويكفيناك من وراءها حتى يرجع إليك أسامة وجيشه ، ويشد أمرك ، فإننا اليوم قليل في كثير ، ولا طاقة لنا بقتال العرب . قال أبو بكر : هل ترون غير ذلك ؟ قالوا : لا ، قال أبو بكر : قد علمتم أنه كان من عهد رسول الله إليكم المشورة فيما لم يعض فيه أمر من نبيكم ، ولا نزل به الكتاب عليكم ، وإن الله لن يجمعكم على ضلالة وإني سأشير عليكم ، وإنما أنا رجل منكم ، تنظرون فيما أشرته عليكم ، وفيما أشرتم به فتجمعون على أرشد ذلك ، فإن الله يوفقكم ، أما أنا فأرى أن نعد إلى عدونا ، فن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ، وأن لا ترشوا على الاسلام أحدا ، وأن تناسوا برسول الله صل الله عليه وسلم فتجاهد عدوه كما جاهدتم ، والله لو منموني عقالا لأريت أن أحادهم عليه حتى آخذهم من أهلهم وأدفعهم إلى مستحقه ، فأتعزوا يرشدكم الله ، فهذا رأيي . فقالوا : أنت أفضلنا رأيا ورأينا لرأيك تبع .

سبحان الله ! رحل من الناس يقف وحده في جانب ، والناس أجمعون يقفون أمامه في جانب آخر ، فقه منهم تواليه ، وتؤمن بما آمن ، ولكنه تنبطه وتخذل عنه ، ويجهزها

الفرق عن مجارته ، وكثرة غامرة تناصبه العداء وتترنص به الدوائر ، وتناهب لاجتياحه وسحق هصابته ، فما هذا الذي أغسرى الصديق أبا بكر بهذا الموقف القذ ؟ إنه الإيمان ، ولا شيء غير الإيمان ، هو الإيمان وحده الذي هون على الصديق أمر الحياة بأثرها في سبيل عقيدته ، أليس قد تم الدين ، وانقطع الرحى ؟ أليس الإسلام وأبو بكر حى ؟ كلا لن يكون هذا ! ذلك طرز من الإيمان لا يصلح أن يطالب الناس بمثله ، لأنه في سلك الاعجاز منظوم ، ولكننا نعرضه للتأسي عسى أن ينفع به القائمون على الإصلاح في أقطار الإسلام .

الإيمان كالكهرباء سريع المريان ، قوى الصبر لصد القلوب ، وسرع ماسرى إلى قلوب المؤمنين قدس من إيمان الصديق ، فتحولت أنفسهم إلى أرواح صديقية تفدى العقيدة بالحياة . وبحق ما قال الفاروق صر رضى الله عنه : والله لقد رجعت إيمان أبي بكر بإيمان هذه الأمة جميعا .

جد بالصديق الحد في قتال المرتدين ، وأراء الله رشده فيهم ، واستجاب له أنجابه ، فنثر بين يديه كساة الإسلام وعمم عيدانها لينظر أصلها عودا يبرى به في أول وجه ، وإذا بسيف الله نطل الإسلام خالد بن الوليد يترأى له وقد عقد النصر بناصيته ، وهو أعلم الناس بمكانه من الحرب وسياستها ، فنفخ إليه اللواء ، وعزم على السير بنعمه ، فكلمه في ذلك أعيان الصحابة ، فقال له عمر : ارجع يا خليفة رسول الله تكن للعالمين فته ورداً ، ولما أكثروا عليه في الرجوع وإطمان إلى صوارم عزماهم أراد أن يستخلف على الناس ، فدعا زيد بن الخطاب لذلك ، فقال له زيد : يا خليفة رسول الله كنت أرجو أن أرزق الشهادة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم أرزقها ، وأنا أرجو أن أرزقها في هذا الوجه ، وإن أمير الجيش لا ينسى أن يباشر القتال بنفسه ، فدعا أبا حذيفة بن عتبة بن ربيعة ، فقال مثل ما قاله زيد بن الخطاب ، ثم دعا سالماً مولى أبي حذيفة ، فأبى عليه ، وكان الله تعالى ادخر هذا المقام لخالد بن الوليد القائد العبقرى حلس الحروب وصنديدها ، فدعاه أبو بكر فابى ، وأمره على الجيش فاطاع ، وقال للناس : سيروا على اسم الله وبركته ، فأمرهم خالد بن الوليد ، فاصمعو له وأطيعوا ، ثم خلا بخالد فقال له : يا خالد عليك بنقوى الله ، وإيثاره على من سواه ، والجهاد في سبيله ، فقد وليتك على من ترى من أهل بدر من المهاجرين والأنصار ، وسار خالد أول أسره إلى طلبعة الأسدى ، وكان من لائه وشجاعته وبراعته في سياسة الحروب ماستقراً فترى من أى الخلائق صاع الله رجالا للإسلام ؟

صاحب إبراهيم همدان

الموجة الثالثة التشيع

تكلهنا عن أمواج الفكر الاسلامي، وقلنا إن الموجة الأولى هي موجة الكفر والايمان لأنها أول هذه الموجات وأقواها وأن ما تبهما من مقالات فهو كالرواحد لذلك التيار القوي الذي يسيطر على العقول، مما جعل المسلمين يكفر بعضهم ببعض. على أن الجمهور اتبع سبيل الاعتدال وآثر عدم الخوض في تلك المقالات الخطيرة، وهؤلاء هم أهل السنة، على حين كانت الفرق المختلفة تمثل طوائف المتطرفين وأهل اليسار بلغة أهل السياسة.

وقلنا إن الموجة الثانية هي موجة التشبيه والتنجيم، وأول ظهورها عند السبئية في زمن علي بن أبي طالب، وتقلبت بعد ذلك في صور مختلفة.

وإن سمحت رواية عبد الله بن سبأ، إذ يشك بعض المؤرخين في وجوده إطلاقاً، فانه ومن لف لفه من الصلاة كانوا قوماً اتخذوا من القول بامامة علي وسله سبيلاً الى الطعن في العقيدة الاسلامية. ولهذا السبب جعل مؤرخو الفرق الشيعة ثلاثة أصناف: الغالية، والرافضة، والزيدية (١).

ولم يذكر الفخر الرازي في كتاب اعتقادات فرق المسلمين والمشركين فرقة الشيعة، ولكنه تكلم على الروافض ثم الخلافة ثم الكيسانية ثم فرق المشبهة.

أما الاسفرايبي في «التبصير في الدين وتمييز الفرقة الساجية عن الفرق الهاكينة» فقد ذكرهم تحت عنوان تفصيل مقالات الروافض وبيان قصائهم والروافض بجمعهم ثلاث فرق الزيدية والامامية والكيسانية (٢). ثم خلق الاستاذ الكورنى في هامش الكتاب تألف «الصواب» إبدال لفظ الروافض بالشيعة لأن تحت هذا العنوان فرقا لاصلة لهم بالروافض أصلاً.

ونحن لانميل الى جمع هذه الفرق تحت اسم الشيعة كما فعل الاشعري والشهرستاني، وكما تابعهم الاستاذ الكورنى، بل نتفق مع الرازي وأبى المظفر الاسفرايبي في تسمية كل فرقة باسمها دون أن نجتمعهم كلهم تحت لفظ الشيعة.

وهذا يقودنا الى البحث في أصل هذه التسمية، ومتى أطلقت.

قال ابن خلدون في المقدمة «الشيعة لغة هم الصحب والآتباع». ويطلق في عرف الفقهاء من الخلف والسلف على أتباع علي وبقية رضى الله عنهم، قال ومذهبهم المتفق عليه عندهم أن

(١) مقالات الاسلاميين للاشعري ج ١ ص ٥ (٢) التبصير في الدين ص ١٥ وما بعدها.

الامامة ليست من المصالح العامة التي تفوض الى نظر الامة ، بل يجب تعيين الامام وأن عليا هو الذي عينه النبي صلى الله عليه وسلم .

قال المقرئى « فأسباب الخلاف معروفة ، وما يدعيه كل حيل معلوم ، وإلى كل ذلك قد ذهب الناس ، فمنهم من ادعاهما لعل بن أبى طالب باحتياج القرابة والسابقة والوصية بزمهم ، فإن كان الأمر كذلك فليس لى أمية فى شيء من ذلك دعوى عند أحد من أهل القسلة » (١) والمؤلف هنا يدافع عن العباسيين ويهاجم الأمويين ، فوصف الخلافة بأنها « وصية » أنها بزمهم .

ذلك أن الراجح أن النبي لم ينص على خلافة على بن أبى طالب ، وبولع أبو بكر وعمر وعثمان على ما هو معروف فى التاريخ . ثم أصبح على رابع الخلفاء الراشدين ، ومارعه معاوية ، وقتل الخوارج عليا ، وبلغ الناس الحسن ثم ناول عن الخلافة لمعاوية . ولما مات معاوية وتولى ابنه يزيد خرج عليه الحسين فى المدينة ، وعبد الله بن الزبير فى مكة ، ثم توجه الحسين الى العراق بعد أن راسله أهلها ، ولكنه قتل فى كربلاء .

والمؤكد أنه لم تكن هناك شعبة لعل فى أيام أبى بكر وعمر وعثمان . ويشك المؤرخون فيما نسب الى عبد الله بن سبأ فى زمن على وتناول الحسن وبسبب وقيل المسجون ذلك ، وتخلل أهل العراق عن الحسين ، ولم تكن لهم مقالة فى الامامة وما يقبها .

ونحن نعتقد أن أول تقيع صحيح من حجة المذهب ، وأساسه القول بأمامة أهل البيت إنما جاء بعد مقتل الحسين ، لشعور أهل العراق بالندم لما فعلوه ، وتأيد العناصر غير العربية ، على الأحص الفرس ، للقاتلين بالتشيع رغبة منهم فى هدم الدولة الأموية والوصول الى السلطان .

قال صاحب الفخرى وهو من يميل الى الشيعة « ثم ظهر فى تلك الأيام (يريد فى خلافة مروان بن الحكم) المختار بن عبيد الثقفى ، وكان رجلا شريفا فى نفسه ، عالى الهمة ، كريما ، فدعا الى محمد بن على ابن أبى طالب وهو المعروف بابن الحنفية . ثم إن المختار قويت شوكته ففنتك بقتله الحسين . ثم إن عبد الله بن الزبير أرسل أخاه مصعبا وكان شجاعا الى المختار فقتله » (٢) .

« والمختار الذى خسر ح ومطلب بدم الحسين بن على ودعا الى محمد بن الحنفية ، كان يقال له كيسان ، ويقال إنه مولى لعل بن أبى طالب » (٣) .

قال الشهرستاني « الكيسانية : أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين على عليه السلام ،

(١) النزاع والتحامم فيما بين بنى أمية وبين هاشم قسري .

(٢) البحرى فى آداب الطائفة لاس الطقطقى - طبعة للوسطيات بصرى ١٠٩ - ١١٠

(٣) مقالات الاسلاميين ١٦ ص ١٦

وقيل تلميذ لسيد محمد بن الحنفية ، يعتقدون فيه اعتقاداً بالغاً ، من إحاطته بالعلوم كلها ، واقتباسه من السيد بن الأسرار بحملتها من علم التأويل والباطن ، وعلم الآفاق والآنفس .

ثم ذكر الشهرستاني عقب ذلك فرقة « المختارية » أصحاب المختار بن أبي عبيد كان خارجياً ثم صار زيرياً ثم صار شيعياً وكيسانياً . قال بأمامة محمد بن الحنفية بمد أمير المؤمنين على رضي الله عنهما ، لائل بعد الحسن والحسين . وكان يدعو الناس إليه ، ويظهر أنه من رجاله ودعائه ، وبذكر علوماً مزخرفة يتوطلها به (١) .

والراجع أن المختار هو كيسان ، وأن الكيسانية اسم الفرقة التي ساقطت الإمامة إلى محمد بن الحنفية ، وأول من دعا إلى ذلك المختار وذهب بعده آخرون .

قال الاسفراييني « وأما الكيسانية فهم أتباع مختار بن أبي عبيد الثقفي الذي قام يطلب نأر الحسين بن علي بن أبي طالب ، وكان يقتل من يظفر به ممن كان قاتله بكر بلاء . وهؤلاء الكيسانية فرق يجمعهم القول بنوعين من الدعة أحدهما : تجويز السداء على الله تعالى ، أي أنه قد يرى رأياً ثم يبدو له غيره فيرجع عن الرأي الأول . الثاني : قولهم بأمامة محمد بن الحنفية .

« ولما وقف محمد بن الحنفية على دعوة المختار تراءى له حين وصل إليه أنه من دعائه ورجاله ، وتبرأ من الضلالات التي ابتدعها المختار من التأويلات الفاسدة والمخاريق الموهبة . فنن محاريقه أنه كان عنده كرسي قديم قد غشاه بالديباج وزينه بألوان الزينة وقال : هذا من ذخائر أمير المؤمنين على عليه السلام . وهو عندنا بمنزلة الثابوت لبني إسرائيل . فكان إذا حارب خصومه يضعه في براح الصف ويقول قائلوا ولكم الظفر والنصرة ، وهذا الثابوت محله فيكم محل الثابوت في بني إسرائيل . وفيه السكينة والبقية والملائكة من فوقكم يتزلون مدداً لكم . وإنما محله على الانتساب إلى محمد بن الحنفية حسن اعتقاد الناس فيه وامتلاء القلوب بحبه . . . وكان السيد الحيرى وكثير الشاعر من شيعته . قال كثير فيه :

ألا إن الأئمة من	فريش	ولاء الحق أربعة سواء
على والثلاثة من	نبيه	م الأسباط ليس بهم خفاء
فبسط حبط إيمان	ویر	وسبط غيبته كربلاء
وسط لا يذوق الموت	حتى	يقود الخيل يقدمه الهواء
يفيب ولا يرى فيهم	زمانا	يرضوى عنه هل وماه

(١) المل والنحل شهرستاني على هامش الفصل لابي حزم طبعه عبد الرحمن خليفة ١ ص ١٥٢ وما بعدها

وكان السيد الجبري أيضا يعتقد أنه لم يمت ، وأنه في جبل رصوى بين أسد ونمر بحفظاته وعنده عيان بضاختان ، تجريان بماء وعسل ، ويعود بعد الفية فيملا العالم عدلا كما ملئت جوراً » (١) .

وهذا هو مذهب الكرية أصحاب أبي كرب الضرير كما جاء في كتب المقالات : ولما تم للمختار الظفر في حروب كثيرة اغتر بنفسه فأخذ ينكح بأسجاع كأسجاع الكهنة ، فلما بلغ خبر كهنته إلى محمد بن الحنفية خاف أن يقع بسببه فتنة في الدين وهم ليقبض عليه ، فلما علم به المختار وخاف على نفسه منه اختار قتله بحيلة فقال لقومه : المهدي محمد بن الحنفية وأنا على ولايته . غير أن المهدي علامة وهي أن يضرب عليه بالسيف فلا يجيح فيه . وخاف محمد بن الحنفية فتوقف حيث كان .

ثم إن مصعب بن الزبير بعث إلى المختار عسكرياً قوياً ، فبعث المختار إلى قتالهم أحمد بن شبيب أحد قواده مع ثلاثة آلاف من المقاتلة وقال لهم : أوحى إلى أن الظفر يكون لكم . فبزم ابن شبيب فيمن كان معه ، فماد إليه فقال : أين الظفر الذي قد وعدتنا ؟ فقال له المختار : هكذا كان قد وعدني ثم « بداله » فإن سحاه وتعالى قال « يحمر الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب » ثم خرج المختار إلى قتال مصعب ورجع مهزوماً إلى الكوفة فقتلوه بها (٢) . قال الشهرستاني « وفي مذهب المختار أنه يجوز البداء على الله تعالى . والبداء له معان : البداء في العلم وهو أن يظهر خلاف ما علم . ولا أظن ما فلا يعتقد هذا الاعتقاد . والبداء في الإرادة وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم . والبداء في الأمر . وهو أن يأمر بشيء ثم يأمر بعده بخلاف ذلك . وإنما صار المختار إلى اختيار القول بالبداء لأنه كان يدعي علم ما يحدث من الأحوال إما بوحى يوحى إليه وإما برسالة من قبل الامام ، فكان إذا وعد أصحابه بكون شيء وحدث حادثة ، فإن وافق كونه قوله حمله دليلاً على صدق دعواه ، وإن لم يوافق قال : قد بدأ لكم . وكان لا يفرق بين النسخ والبداء . قال : إذا جاز النسخ في الأحكام جاز البداء في الأخيار » .

هذه مجمل الروايات عن المختار ودعواته الكيسانية أو المختارية ، ويتضح من تضاربها أن الشك ينطرق إلى صحتها ، وأن كثيراً منها موضوع للنسج عليه . ولكن مما لا شك فيه أن ظهور المختار كان صحيحاً ، وأنه قام يأخذ نثار الحسين وأنه اتسب لمحمد بن الحنفية وأخذ يدعو له . وبعد ، فسهة الناس أن يختلفوا في مذاهبهم الدينية والسياسية . وقد أوصى الاسلام باحترام الآراء ، فالمسلم الحق يتبع منها ما يقوم له الدليل على صحته ، ويوسع صدره لاحترام كل ما يخالف مذهبه ، مع اطراح ما يختلفه بعض غلاتها على بعض ، لتتحقق الوحدة الاسلامية وخاصة في هذا العهد الذي يجب أن تتحلى فيه هذه الوحدة بأكل معانيها ، وأروع مظاهرها .

الدكتور أحمد فؤاد الأهواني

بحوث في التصوف

البحث الأول

في أي ناحية من نواحي الدين نبت التصوف

يتكون الانسان من عنصرين . ذلك العنصر المادى الذى ينمو ويتحرك ، ثم ذلك الجوهر البرىء من المادة الذى له تلك المظاهر الخاصة من تفكير وعلم وإرادة وحس ونفس وخلق كريم أو ذميم . هذا العنصران لسكل منهما رغائب يتوق الى تحصيلها فى أقصى حدودها ؛ فلهجسم رغائب من الطعام والشراب الى غيرها من سائر الشهوات والدلائل الحسية ، وللروح كمالات يمكن أن تمال منها حظوظا متعاونة حسب سميتها ومجاهدتها

انصلت الروح بالبدن ، وفى هذا الاتصال ألوان من السلاء ؛ فى هذا الاتصال صار الانسان هيدا لشهواته وملاذاته ، وانحطت بشرته الى درجة الجبوانية المحضة ، لا يحترم من الحياة إلا ألوان الطعام والشراب وسائر أنواع الشهوات ، بل رعا انحدر الى ما وراء الجبوانية المعتادة بما وهب من التفكير يكشف به أنواعا من الشهوات لا يصل إليها إلهام الجبوان أو تفكيره المحدود .

كان من حكمة الله تعالى ورحمته الذى برأ الأنواع وقدر لسكل نوع كالا يتفق واستعداداته وقطرته الخاصة ، أن يهدى الانسان الى كماله « أعطى كل شىء خلقه ثم هدى » وسلمك معه فى سبيل الهداية ما يتفق وطبعه ، فأرسل إليه معلمين يحملون إجازة من معاهد الوحي يرشدونه بما أوحى إليهم الى كماله وسعادته ، فكانت الشرائع ، وكانت الكسب السأوية .

حامت الشرائع السأوية تحدد حظوظ النفس من الكمالات وما ينبغى أن تحصل عليه منها ، فى باب المقائد والأحلاق والمبادئ التى ترهف من روحانياتها وتطهرها من أدران الجسمية الخبيثة ، إلا أن هذا التشريع الإلهى لم يهمل فى الانسان جانب الجسمية والمادة بل أخذ قسطا كبيرا من عنايته ، فبين ما حل وما حرم من الطعام والشراب والمناكح وأمثال هذه المسائل (١) .

قطع التشريع فى هذه الناحية شوطا بعيدا فليس فيه أن غرض الشارع فى هذا النوع من الأحكام أن يرقى بالحياة المادية فى الانسان الى مستوى يمتاز عن الحيوانية المائعة .

يمكننا أن نقبين من هذا العرض الوحي أن الشرائع راعت فى تنظيمها الحياة البشرية

(١) القرآن الكريم حافل بمثل هذه التشريعات الاسلاميه « أحل الله البيع وحرم الربا » ولا تفلوا بأيديكم الى الهلكة . كوزوا قوامه بالسط . » . وس . به كثير مما رل من الوسايل على الأهم الساقة ، فالشرائع السأوية كلها بناء تفرصها تشكيل الانسان خلا وروحا .

جانبى السكالم الروحى والزائى الجسدى ، فأحلت للانسان كثيرا من الطيبات «كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون» .

استطاع الانسان فى أكناف هذه الشرائع وهديها أن يرقى بروحه ، وأن يكملها بالعقائد الحقة والملكات الفاضلة ، بينما يحظى جسده بكثير من الطيبات والملاذات . هذا الوسط بين الحياة الروحىة المحضة والحياة المادية المحضة هو ما يلتزم وطبيعة البشر العادية المكونة من عنصرى الروح والجسد ، وفى وسع كل إنسان أن يلتزم هذا التوسط فى حياته من غير إعسات ولا مشقة .

نلاحظ أن الشرائع فى باب السكالات الروحىة لم تقف بالانسان عند تخوم معينة بل فتحت الباب على مصراعيه ، اللهم إلا فى الفرمس والواجب وعلى العكس من هذا رهاها قد حددت حظوظ الانسان من الشهوات والملاذات وحملت له شركاء فى نمائه من الفقراء والمساكين الخ .

وراء هذا الفرق ناحية أخرى امتازت بها السكالات الروحىة ؛ ذلك أن منها ما هو واجب لا مفر منه ، بل منها ما تأكد وحوه حتى ليخرج الانسان بأهاله من حظيرة الايمان وهو التقديس الالهى ، وليس الأمر كذلك فى باب الحظوظ الجسدىة ، بل تعاليم الشرائع فيها إنما هو فى بيان ما يحظر منها وما يباح ، أما أنه يجب على الانسان شىء منها فلم تحدث الشرائع بشىء من ذلك ، اللهم إلا وحب مابقى الانسان التهلكة من الطعام والشراب ، ويسقعوته من الثياب .

فتفتح الشرائع باب السكالات الروحىة على مصراعيه وتركها الازام بشىء من الحظوظ الحيوانية ، فسح المجال واسما لبعض المسلمين أن يهجروا كثيرا مما أماح الله تعالى من الطيبات والملاذات وأن يهملوا الناحية الجسمية ، اللهم إلا ما يقيم الحياة الضرورية ، وأن يقبلوا على الروح وتكليفها بأنواع السكالات والمبادات .

هذا الفرق من المسلمين المتصوفة ، وسيلهم هذا هو التصوف ، وهما ينكشف لك أن التصوف . نبت فى الدين ناحية السكالات الروحىة والاغراق فيها .

البحث الثانى — التصوف والغاية منه :

نشاهد فريقا من الناس يستولى عليهم الاعجاب ببعض الاشياء وماغيبا من جمال وجلال ، ويطربون لرؤيتها ويتفقدون بالحديث فى أسرعا ، بل يمدون لذة روحية فى تحمل هذه الاشياء على صفحة الخيال واستعراض ماغيبا من جمال وكمال . ينمو هذا الاعجاب بتلك الاشياء عند هؤلاء الناس ، وتنشعب فى نفوسهم براعى الجمال فيها حتى ليقبل ذلك الاعجاب شوقا وولها . تؤمن فى كثير من تلك الحالات أن المعجيب بتلك الاشياء الالهى بها لا يتعلق إهمالهم ولا يعمل شغفهم لغرض من الاغراض ، إنما هو جمال الشىء وجلاله يستولى على المشاعر .

إذا آمننا بهذا ، ولا مخلص من الايمان به ، فمن اليسير علينا أن نطمئن الى أن من المؤمنين من وصلت بهم الهداية الى درجة انصرفوا فيها بقلوبهم وأفكارهم الى جناب الحق تعالى ، مستغرقين في معرفته ومحبته ، فهم دائماً يتمثلون جمال الحق وجلاله . ولعبارة أخرى بهم قوم من المؤمنين بحبه ومعرفته ، ويستعرضون دائماً على صفحات قلوبهم ما وفوا من كماله وجلاله ، ويستكشفون ما غاب من نعمته وجلاله ، لا يبتغون من وراء ذلك فراراً من نار ولا طمعا في جنان ، بل ولا استكمالاً لنفوسهم بهذه المدارك ، وإنما ينصرفون الى الحق للحق ، فان الكمال محبوب لذاته ، فليس بعيداً أن يستولى جمال الحق تعالى على نفوس العارفين فينصرفوا بكليتهم اليه تعالى ويقطعوا عن كل ما سواه ، بل ربما انتهى الامر بالمعارف أن يصير غافلاً عن نفسه بل عن حبه لذلك المحبوب كأنه لا يبقى له شعور إلا بذات المحبوب .

هذه هي غاية التصوف نجمها في هذه الصبارة . انصراف القلب والمكر الى جناب الحق تعالى ، والاستغراق في جماله وجلاله .

هذه الغاية يواتبها أمران : رهد شامل ، وعادة لا تنقطع ، وهاتان الوصيلتان هما التصوف .

قال العلامة الطومى في شرح الاشارات : « طالب الشيء يبتدىء بالامراض عما يمتقد أنه يبعده عن المطلوب ، ثم بالاقبال على ما يمتقد أنه يقربه الى المطلوب وينتهي عند وصوله الى المطلوب ، فطالب الحق حل جلالة يلزمه في الاستدعاء أن يعرض عما سواه ، ولا سيما ما يشغله عن الطلب ، أعني متاع الدنيا وطبيباتها ، ثم يقل على ما يمتقد أنه يقربه من الحق سبحانه ، وما ذاك إلا العبادة ، وهذان هما الزهد والعبادة ، ثم إذا وجد الحق تعالى فأول درجات وجدانه هو المعرفة » .

هذا وإن الزهد والعبادة عند المتصوفة ، كما ترى في كلام الطومى ، لا يبتغى الزاهد والمأبد من وراءهما ثواباً ولا جراً ، بل الغرض من الاول تهرية النفس عن الاشتغال بغير الحق سبحانه ، ومن الثاني تحريرها وارتياضها على الاقبال على الحق جل جلالة ، أما التوابع والمقاب فلا يدخل في حسابهم ؟ « يتبع »

محمد يوسف الشبلي

المدرس بكلية أصول الدين

الامبراطور الفيلسوف رواقية مرقس أوريليوس

١ — الرواقية في العصر الامبراطوري :

كان لرواقية في تاريخ رومة أثر لا يستهان به ؛ ففي إبان الحروب الاهلية التي حقت قيام الامبراطورية الرومانية كانت 'حلاق الرواق عماد العقائد والفصائل الجمهورية في نفوس الكثرين . وفي عهد الامبراطورية اوجت الرواقية الى انصارها أن يقاوموا استبداد القياصرة ، ولكنها كانت مقاومة أخلاقية قبل أن تكون سياسية ، صامته قبل أن تكون صاخبة . ولئن كانت الرواقية منذ عهد تيغريوس حتى أوائل الانطونيين قد جرت على انصارها ألوانا من الشبهات والاضطهاد والادى ، إلا أنها انتهت بأن اقتحمت أبواب القصر الامبراطوري شيئا فشيئا ؛ قبلها الناس بادی الامر كما يقبلون حلية يتحلون بها أو نصيحة تسمى إليهم ، ولكنها أدركت آخر الامر أكر ما قدر لها من ظفر . سيطرت على نفس سعيد من سادات العالم الروماني هو الامبراطور مرقس أوريليوس .

٢ — حياة مرقس أوريليوس .

ولد في رومة عام ١٢١ بعد الميلاد ، ومات أبوه وهو صبي فكفلته أمه ، وقام على تربيته خيرة الاساقفة . ولقد أتى مرقس أوريليوس في « حواطره » على جميع الدين اشتركوا من قريب أو من بعيد في تربيته وتعليمه تعلم في صباه البلاغة والآداب والرياضات والحقوق والفلسفة . وتساء الامبراطور « أنطونينوس » ناصر الامبراطور « ادريانوس » عام ١٣٨ فأصبح مرقس أوريليوس من أمراء الرومان ولما مات « أنطونينوس » عام ١٦١ أصبح مرقس أوريليوس امبراطوراً على البلاد الرومانية ، وله من العمر أربعون سنة .

وكانت أيام حكم الامبراطور مرقس أوريليوس مملوءة بالاضطرابات والفتن ؛ إذ كانت الدولة الرومانية نفسها مهددة بالغزو ، فاضطر الامبراطور الفيلسوف إلى تصئة الجيوش وإعداد عدة الحرب ، وقام بنفسه على رأس الجيش الروماني الذي سار اصعد هجمات البرابرة الذين قدموا من جهة الدانوب ، واضطر أيضاً إلى أن يبيع ما كان يملك من حلى وجواهر ليدفع من ثمنها أحور الجنود ، حتى لا يضطر إلى فرض ضرائب جديدة . وقصص منذ ذلك الحين حياته كلها في جهة الدانوب ، على مقربة من « فيسا » . ولم يكن يحب الحرب ولكنه اضطر إلى حوض غمارها . نراه في كتاب « الحواطر » يخلو إلى ضميره ويحاسب نفسه ، فيبدو له

أن كل شيء باطل ، وأن الحرب التي استقبل فيها قليلة الجدوى . قال : « العنكوت تغور حين يأخذ ذبابة ، وهذا الرجل تغور حين يأخذ أربا صغيرا ؛ وذلك تغور حين يستولى على بلاد الصرامطة ، والجميع من حيث المبدأ لصومس (١) »

ومات الامبراطور الفيلسوف بالطاعون في فيبا عام ١٨٠ ، فكان يوم وفاته — كما قال « أرنست رنان » — يوما مشؤما على الفلسفة وعلى المدنية (٢) .

وحلف الفيلسوف تصع رسائل بالغة اللاتينية ، ولكنه ترك على الخصوص مجموعة من التأملات الفلسفية اسمها « حوارات » (٣) كتبها لنفسه بالغة اليونانية أثناء حملاته الحربية بين سنتي ١٦٦ ، ١٧٤ في ساعات الفراغ التي كان يقتنصها من حياة مليئة بالمشاغل ليخلو الى نفسه فيخاطبها وبخاصها . وتعد هذه « الحوارات » من روائع الكتب الانسانية .

٣ — رواقية إنسانية

مرفس أوريليوس هو آخر ممثلي الرواقية في المصور القديمة ، ويلقب مادة بلقب « الفيلسوف على العرش » . ولقد حمل القدر امر اطورا فيلسوفا قلم يفس واحداث الامبراطور كما لم تفارقه لحظة شيمة الفيلسوف . كان رجلا بسيط المظهر طبيب القلب حسن السيرة ، لم يذخر وسعا في زوم جانب الحكمة في تمكيره وتصرفاته . وكان يعلم وحبه لإرادة الله ، فلم يقل ما يخالف الحق ، ولم يفعل ما ينافي العدل والصدق .

آثر مرفس أوريليوس الفلسفة على الخطابة ، واحتار المذهب الرواق فاعتنقه بصدق وإخلاص ، لكن موقفه من الرواقية أدنى الى موقف القاصي من موقف المهامي . زاه قد رفض الكثير مما اتخذته المدرسة من القضايا المسئلة . ومن أجل ذلك نجاهه قد اطرش شطرا كبيرا من تفاصيل المذهب الرواق . أنغل منه حراسة المنطق والطبيعيات الرواقية ، بل وشكر الله إذ أمانه على ذلك الخير (٤) . ولعل في ذلك الموقف عوصا ومفعا ؛ فان مرفس أوريليوس استطاع بهذا أن يظهر من تلك الفلسفة بعض خفا نصها التي استعانت لها قلوب الناس في زمانه والتي أصبحت هذه المتانة آخر رسالة نعت بها العالم القديم الى الأجيال المقبلة .

ولم يكن الامبراطور في رواقيته متشردا ولا جافيا ، بل كانت في مدهه لين ويسر وإنسانية ، وكلها خصائص لم تعرفها الرواقية القديمة ، وكان يتعاضى ذكر الاصطلاحات الرواقية

Marc-Aurèle , Pensées, X, 10. (١)

Renan, Marc-Aurèle et la fin du monde Antique. (٢)

عوسها باليونانية وترجمتها الصحيحة : « إلى نفسي » أي « مفكرات شخصية » (٣)

Marc-Aurèle, Pensées, I, 17, (٤)

البحنة ، فسكران قوله أيسر على السمع وفكره أخرى الى القلوب . ولقد نخلي عن بعض عقائد الرواق التي لم تكن توافق نظراته الاساسية ؛ فلم يرد مثلا أن توصع جميع الذنوب في مرتبة واحدة ، بل كان يرى أن ارتكاب الخطيئة ابتغاء الهدى أشد من ارتكابها لدفع ألم أو دفع مضرة ، زد على هذا أنك لا تجد في حكمة مرفس أوريليوس من الثقة والاعتزاز بالنفس ما تستشعره في أقوال الرواقيين الأقدمين وأعمالهم .

٤ — لا معرفة يقينية :

ولما عن موقف مرفس أوريليوس هذا أنه لم يؤيد مازعهم الرواقيون من إمكان المعرفة اليقينية ، بل مال الى تأييد اعتراض المعترضين على الرواقية القديمة في قولهم بأن الحكم الذي له المعرفة اليقينية غير موجود . . . قال مرفس أوريليوس : كأنا أتى على الأشياء حجاب كثيف حتى بدا لغير قليل من الفلاسفة أن اليقين شيء لا يدرك ولا يال . بل إن الرواقيين أنفسهم يحكمون بأن بلوغ ذلك غير ميسور ، وأن كل تصديق عقلي هو عرضة للخطأ والتغير ، وإلا فإين الرجل المعصوم ؟

٥ — تغير الأشياء .

يرى مرفس أوريليوس أن لا ثبات لشيء على وجه البسيطة ، إذ التغير والتبدل قانون هذا العالم . وهو يشبه الطبيعة بسيل جارف لا تكاد الأشياء تظهر وتستقر هنية حتى يفمرها فإذا قد انحفت في طرفة عين . وهو يقول : قف هنية وانظر الى الأشياء التي تحدث والتي تسو كيف تحمل وكيف تختفي بسرعة . فطهولة لم تزل فائرة حسا على مقربة منا ، واللا متناهي ، سواء في الماضي أو في المستقبل ، لا يعنا يترتب الهواثر بالأشياء جميعا يريد ابتلاعها ! ليس بأحق من يمش وسط هذا كله ، ثم تحدته نفسه أن يزهو وأن يتكبر ويصخب ! ؟

٦ — الاعتقاد بالكسموس :

ومع ذلك فمرفس أوريليوس لم يته الى القول بذهب الشك ، بل قد نراه قد اقتنع بالنظرية التي تقول بأن جميع الأشياء في النهاية واحدة ، وأن الإنسان يمش لا في فرض وهماء ، بل في عالم مرتب منظم . قال : « الأشياء جميعا متسلسلة متشابهة وكأنها قد ربطت برباط مقدس وثيق . ويمكن أن نقول أن لا شيء هو غريب عن الأشياء الأخرى ؛ لأن جميعها قد رتبت معا ، وهي تتعاون على تحقيق ما في العالم الواحد من حسن نظام . ذلك أن العالم الذي يتألف من جميع الأشياء واحد ، واقعه المبيت في كل مكان والمسيطر على الجميع واحد ، والمادة والكون واحد ، والقانون واحد ، والعقل الشائع في جميع الموجودات العاقلة واحد ، وكذلك الحقيقة واحدة ؛ لأن الحقيقة هي كمال الموجودات التي هي من أسرة واحدة والتي منعت عقلا واحدا » . (للبتية في ذيل الصفحة التالية)

النحت في كلام العرب

نقية المنشور في العدد السابق

النحت بين القياس والسماح الذي يسدو من مراجعة كلام المتقدمين انهم لا يرون قياس النحت ، وإنما يوقف عند ما سمع منه . ولا يحتاج الانسان شك في سداد هذه القصية وقوة مذهبها ، إذ كان النحت ما اخترعاً لا لفاظ لم ترد عن العرب ، وذلك حراً وجساراً ، وإدخال على العربية ما ليس منها . ومع هذا نرى في كتابة بعض المتأخرين بسمة القول بقياسه الى السلف ، وفي حاشية المصري على ابن عقيل في الكلام على البسطة : « ونقل عن فقه اللغة لابن فارس قياسيته » . ولكنا لا نجد في فقه اللغة لابن فارس ما يهدي الى القياس ، وفيه : « العرب نحت من كلمتين كلمة واحدة ، وهو حنس من الاحتصار » . ثم مضى هكذا في الحديث عن العرب ومعلم في النحت . ومثل هذا الكلام لا يؤخذ منه القول بالقياس . وقد نسب أيضاً الى الرغشري القول بقياس النحت ، ولا أدري مصدر هذا القول ، ويغيب على الظن أن مرد ذلك الى ما اشتهر عنه من كلمة البلكفة التي نرهبها الاشاعرة وجعلها ترجمة لقولهم إن الله يرى يوم القيامة بلا كيف . وليس في هذا حجة أنه يقول بقياس النحت ، فقد يكون جاري المولدين في ركوب متن النحت وهو لا يراه قياساً .

٧ — العناية :

وانتهى اعتقاد مرقس أوريليوس في السكون الواحد المظم (كسموس) الى الاطمئنان الى العناية الالهية ، وذلك من الساحتين النظرية والعملية ، فمن ناحية النظر لأن نظرية التقاء الذرات بالصدفة لا تفسح مع الاعتقاد بالوحدة الأخيرة . ومن الناحية العملية لأن الانسان إنما يجد في الاعتقاد بالعناية نقطة يبدأ منها عمله ونشاطه في هذه الدنيا . إذ بهم الانسان أن يختار بين أمرين ، فأما أن يكون السلطان للصدفة والحظ ، وإما أن يكون للعقل والتدبير . قال مرقس أوريليوس : « أساحط أنت على ما قسم لك من نصيب في السكون ؟ إذن فأذكر أنك مضطر الى أن تختار : فأما عناية مدبرة ، وإما ذرات عمياء .

« فأما موضى واحتلاط وتشتت ، وأما وحدة ونظام و « عناية » . فعلى القرض الأول لم أرغب في أن يطول مقامي بين هذا الحشد المنفوخ الى الصدفة والاختلاط ؟ ولماذا أعني تقسي بشيء آخر غير « تحول التراب الى التراب » ؟ وفيه يحالج تقسي الاضطراب ؟ إن التناثر سيصينى إذن مهما فعلت . وعلى القرض الثاني أقدم إجلالى ، وأقف ثابتاً لا أزعزع منوكلنا على من بيده تصريف الامور » .

الدكتور

عنه أمين

والمعجب أنه نسب إلى الزمخشري القول بالنحت في قوله تعالى « وإذا القبور بعثت » : يقول الخمصري في ص ٤ ج ١ في كتابته على بن عقيل : « قال الزمخشري : هو منحوت من بعث وأثير ، أي بعث موتاها وأثير ترابها » . وعارة الزمخشري في سورة الانفطار لا تفيد هذا الذي ذكره الخمصري ، وهالك هذه العبارة « بعث وبخر عني » وهما مركبان من البعث والبحث مع راء مضمومة اليهما ، والمعى بحث وأخرج موتاها . ورأى الزمخشري في هذا واضح السالفة بأدى الصفحة ؛ وهو أن السحنة أصلها ثلاثي هو البعث أصيغ اليها الراء ، والراء تراد كثيرا كما في عرقبه . أصاب عقبه . وهذا المذهب يسعوه الزمخشري كثيرا في الأساس ؛ قال في مادة ح در : « وحدرج السوط : قتله . وهو من حدر الثوب : قتله ، بصم الجيم » فترى الزمخشري أبعد الناس هنا عن البحث . وقد فهم أبو حيان عنه هذا فقال : « فظاهر قوله إنهما مركبان أن مادتهما ما ذكر وأن الراء ضمت إلى هذه المادة . والامر ليس كما يقنصيه كلامه ؛ لأن الراء ليست من حروف الزيادة . والزمخشري يذهب بمذهب اللغويين الذين لا يصيغون على أنصهم ولا يتخرجون نخرج الحويين .

هذا ويحيل من المتأخرين أحمد فارس الشدياق إلى القول بقياس النحت ؛ فقد نقل عنه الأستاذ المملوك في مقاله الذي أشرنا إليه فيما سلف ما يأتي : « هل لعامل أن يقول إن الطليقة لازمة ، وغيرها غير لازم ، مع أن الوصف إنما يراعى به الزوم والضرورة ؟ فإذا سأل العرب نحت بمعنى الالفاظ سأل لنا ذلك أيضا أن تنحت مانع إلى الحاجة ، فهم رجال ونحو رجال . طرف من النحت . حدث جعظة (١) في أماليه قال . كنت يوما في مجلس نعل ، فقال له رجل ياسيدي ما البمجة ؟ فقال لا أعرفها في كلام العرب . فقال الرجل : فإني وجدتُها في شعر عبد الصمد بن المعدل حيث يقول :

أما دلتني أفصري أبع حذتي بالنس

فاغتاض أبو المناس نعل غيظا عظيما وقال يا قوم أجيدوا أدنيه عركا ، أو يحلف أنه لا يرجع يحضر حلقتي !

ودخل رجل (٢) يوما على أبي حاتم السجستاني وعلى كتفه صبي ، فقال له : يا أبا حاتم ، ما تسمى العرب الرجل إذا كان في فرد رحله 'حف وفي الأخرى نعل ؟ قال أبو حاتم : لا أدري . قال صدقت ، لأنه فوق كل ذي علم عليم ، يقال له 'خفحليل باغلام . فضحك أبو حاتم حتى شرق يرقه .

ومن غريب النحت قول الحاج تدروا تمر لكم ، أي كرموا كاني در اكن لكم كمر . والحمد لله أولا وآخرا .

محمد علي التلي

المدرس في كلية اللغة العربية

بين الدين والفلسفة .

تأويلات عقلية لبعض الأصول الدينية

— ٤ —

الصلاة والمعجزات وطبيعة الملائكة :

يعرف ابن سينا الصلاة بأنها تشبیه النفس بالطاقة بالاحرام الفلكية والتعبد الدائم للحق المطلق طلباً للثواب المرمدي . وهي تنقسم عنده الى ظاهر وباطن ؛ فالظاهر هو الحركات المختلفة ، وهي وما تشتمل عليه من هيئات مؤلفة من قراءة وركوع وسجود ، ما هي إلا أثر من الصلاة الحقيقية الملتزمة بالنفوس الناطقة وهي الصلاة الباطنة التي هي مشاهدة الحق بالقلب الصافي والنفس المجردة المطهرة عن الاماني . ويصيف ابن سينا الى ذلك قوله بأن القسم الظاهر تضرع الى فلك القمر المتصرف بعقله الفعال في عالم هذا ، يعنى عالم الكون والفساد ليبقى مصوباً محروساً مدة بقائه في هذا العالم من آفات الزمان . أما القسم الباطن فانه تضرع الى الله بالنفس الناطقة العالمة بالمعرفة بوحداية الاله الحق ، من غير إشارة بحجة ولا اختلاط بيدن ، ومن سلى هكذا فقد نجا من قواه الحيوانية ، وآثارها الطبيعية وارتقى المداير العقلية ، وطالع مضمونات الازلية . وإلى هذا أشار عز وعلا حيث قال : « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، ولذكر الله أكبر ، والله يعلم ما تصنعون » .

أما فيما يتعلق بالمعجزات وطبيعة الملائكة ، فان أهل السنة والمعتزلة قالوا بوجود المعجزات ، فهي عندهم براهين على الرسالة النبوية ، منحها الله للنبي ليسند رسالته بها ، وهذا التفسير 'مرض' ، فالمعجزة بحسبه تصبح شيئاً مخالفاً لسير القانوني لظواهر الطبيعة ، فلا حاجة إذن الى شرحها وردها الى الحوادث الخاضعة للقوانين . وتشبه كرامات الأولياء بمعجزات الأنبياء وإن كانت من درجة أدنى ، إلا أن المعتزلة لم يوافقوا على القول بها . أما الملائكة فقد قال المنكلمون عنها إنها مخلوقات لا تأكل ولا تشرب ، ولها أحسام قادرة على التشكل بأشكال مختلفة ، وهي معصومة من الخطأ ، ومهمتها تنفيذ الأوامر الإلهية ؛ ولكن بعض المعتزلة الأولين كانوا لا يقبلون القول بوجودها قائلين إنهم إذا كانوا رُوحيين فلا يجب أن تكون لديهم أي قوة ، وإذا كانوا حسيين فيجب أن تراهم .

والفارابي يرى أن المعجزات أشياء غارقة للمادة ولكنها لا تتعارض مع قوانين الطبيعة ،

فقوانين الطبيعة منظمة بواسطة العقول المفارقة التي بواسطتها تشرح المعجزات أيضاً . فالذي يرتبط بالعالم المعقول ويستطيع أن يؤثر فيه ، وتما لهذا التأثير 'يربل المطر ، ويشق القمر ، ويشق المريض ، ويحول العسا الى حية ؛ فالروح السوية التي ينحصر لها العالم الأدنى تخصصها قوة مقدسة بها تحدث المعجزات المضادة للطبيعة . وهذه الطريقة نفسها تفسر كرامات الأولياء التي لها قوة أدنى من قوة المعجزات ، فالذي والولي لا يختلفان شيئاً ، ولكن هذا فقط نظام يحكم العالم ، وهو يشبه تماماً مذهب الجبر الذي قال به الرواقيون ، جميع الظواهر التي تظهر أنها غير طبيعية هي في الواقع خاضعة لقوانين عامة .

ولم يستطع الفارابي أن يكر وجود الملائكة ، لأن القرآن تكلم عنها كثيراً ، ولم يرض عن التفسير الذي أعطاه لها المنكلمون ، فهي عنده عبارة عن «وجودات معقولة ليست لها أي خاصية تتعلق بالمادة ، وهي عبارة عن الأرواح وعقول الأفلاك . ويضع الفارابي في جدول له لنظام المخلوقات ، أربع الملائكة أعلى من الأنبياء . ولقد قبل ابن سببا مع الفارابي ، وجود الملائكة ووجودهم مع الأرواح الملائكية والعقول المفارقة ، وقال إن المعجزات والكرامات التي تدهشنا لأول نظرة ، وتبدو أنها خارقة للعادة ، هي في الحقيقة خاصة لقوانين الطبيعة ، فإن أرواح الأنبياء والأولياء تلك قوة يتجاوز تأثيرها الجسم فينولد منها أفعال إيجابية ، وهذه القوة فطرية عند الأنبياء ، ومكتسبة عند الأولياء .

خاتمة :

هذا عرض سريع لبعض التأويلات العقلية عند بعض الفلاسفة ، تعرضنا فيه لأصول العقيدة الثلاثية ، وبعض الأصول الفرعية ، وبحسن ما أن نختم هذا العرض باستخلاص مدى نجاح هذا المنهج في التوفيق بين الفلسفة والدين .

يقرر المسيو M. Gauthier أن الفلاسفة المسلمين قد أبدعوا إبداعاً لا يسكر في مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين .

ويقول الأستاذ الدكتور ابراهيم مذكور في رسالته للدكتوراه «مكة الفارابي في العالم الاسلامي» : «إن الفارابي نظريته في النمو ، وتبلاء العقلية لبعض الأصول الدينية ، رسم أول خطوة للمدرسة العربية في هذا الاتجاه ، ولقد سار ابن سببا في هذا الاتجاه برسائله الدينية والفلسفية الصغيرة» .

«الفارابي وابن سببا يجتهدان في الرهان على أن العقل والوحي متفقان في الأصل وإن تميزت مبادئهما في الظاهر» .

أما ابن رشد فيرى (١) أن التأويل العقلي للقرآن والحديث يجب أن يحفظ للخاصة فلا يذكر إلا في كتب البراهين ، حتى لا يصل إليها إلا أصل لبرهان ، ولا يجوز أن يستعمل فيها الطرق الشرعية والخطابية أو الجدلية ، كما صنع أبو حامد ، فهذا خطأ على الشرع وعلى الحكمة . أما عن الأشياء التي يجوز فيها التأويل والأشياء التي لا يجوز فيها ، فقد ذكر ابن رشد ذلك في كتابه « الكشف عن مباحج الأدلة في عقائد الملة » بأن قسم المعاني الموحودة في الشرع إلى قسمين : القسم الأول هو أن يكون المعنى الذي صرح به هو بعينه المعنى الموجود بنفسه ، والقسم الثاني هو ألا يكون المعنى المصرح به في الشرع هو المعنى الموجود ، وإنما أخذ بدله على حجة التنبيل ، ووضح أن القسم الأول تأويله خطأ بلا شك ، أما القسم الثاني فنه ما لا يجوز تأويله إلا لراشدين في العلم ، وهي المعاني التي لا تفهم إلا بمقاييس بعيدة مركبة ، ومنه ما يجوز تأويله والتصریح به ، وهي المعاني التي تفهم بعلم قريب . فلنأمل في توفيق ابن رشد يرى عنده ، كما هو الشأن في الفلسفة اللاهوتية الجديدة ، حوب الفصل بين الدين والفلسفة ، إذا أردنا أن نحفظهما إلى الأبد ، وبالتالي لا يجوز أن نبحث عن عناصر فلسفية في الداليم الدينية ، ولغة الدينيين يجب أن تختلف تماماً عن لغة الفلاسفة .

ومن هذا نرى أن الفلاسفة قد اختلفوا فيما بينهم في قيمة التأويل العقلي ، ومقدار نجاحه في التوفيق بين الدين والفلسفة ، وفي الاحتفاظ به للخاصة أو تعميمه بحيث يقرؤه العامة . وفي مجال اختلافهم هذا حظيت الفلسفة عند الفلاسفة الإسلاميين بمادة غزيرة تفيض بالتفكير العميق ، مما يجعلنا نقول مع الفيلسوف (حوتيه) الفرنسي ، إنهم أبدعوا إبداعاً لا يسكر في التوفيق بين الدين والفلسفة .

— حميد زهير —

ليسانسيه في الفلسفة

وريل للعالم من الجاهل

قال النبي صلى الله عليه وسلم : « ارحموا عزيزاً دلي ، ارحموا غنياً افتقر ، ارحموا عالماً ضاع بين جهال » .

وقال حكيم : إذا أردت أن تفهم عالماً فأحضره جاهلاً .

وقال غيره : لا تناظر جاهلاً ولا لجوفاً ، فانه يجعل المسطرة ذريعة إلى التعلم بغير شكر .

وحاء رجل إلى الخليل بن أحمد يسأله عن شيء ، ففكر فيه الخليل ليحييه ، فلما استفتح

الكلام ، قال له لا أدري ما تقول ، فأنشأ الخليل يقول :

لو كنت تعلم ما أقول عذرتني لو كنت أعلم ما تقول عذرتك

لكن جهلت مقالتي فعذرتني وعلمت أنك جاهل فمذرتك

(١) فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال .

الرأى فى دراسة الادب

ليس من شك فى أن دراسة الادب فى مصر لاتزال - على الرغم من ازدهار النهضة الأدبية فى هذا العصر - يكتنفها شئ من الغموض والالتواء ، ثم لا تزال ترسب فى أغلالها تارة ، وتحطم منها تارة أخرى ، ثم لا تزال دراسة الادب أيضا فى حاجة الى علاج ناجع ودواء حاسم . فهى دى المعاهد التى أعدت لتدريس اللغة وأدبها ، لا تميز الادب إلا أويقات قصيرة لاتنفع غلة ولا تدرأ أواماً ، ولا نهب للادب من الزمن إلا ماتيه لبعض العلوم الأخرى كالنحو والصرف ، كأن العلوم اللسانية لا تقل خطراً عن الادب . أحل قد تكون علوم اللغة لها من الشأن والحلال مالا أدب ، ولا مندوحة من التضلع فيها وتحليلة غامضها والوقوف على دقائقها ، فانه لا غنى للعالم والأديب عن المنع من معينها ، ولكس الشئ الذى ظلت اليه النظر هو أن هذه العلوم ليست عميقة الغور شدة الغور بعيدة المسال مثل الادب الذى يتطلب بذل الجهود الحساسة وإبهاق القسط الأوفر فى سبيل الكشف عن كسوزه والغوص عن درره . وهل علوم اللغة سوى أداة لخدمة الادب ووسيلة يستعان بها على تذوقه واجتلاء محاسنه ؟ وهذه العلوم لا تحتاج الى عناية ونظر احتياج الادب اليهما ، فان الادب لم يك وسيلة لحسب شأن علوم اللغة ، ولكنه وسيلة وغاية معا ، وسيلة الى التعبير عما يتخالج الافئدة تعبيراً لا لى فيه ولا غموض ، وسيلة الى تصوير ما يحول بالحواس من زعات وحطرات ، ثم هو امد وسيلة الى فهم الحياة وتسم قارب السعادة وخلود القدرى .

والادب غاية لأنه من جميل كسائر الفنون الجميلة ، يمد فيه المرء لذة ومتاعاً ، ويمجد فيه حياة روحية ناعمة ، وهو روضة غناء حافلة بشقى الورود والأراهير التى يعبق رُبجها ويتضوع شداها فتعز أوتار النفوس وتثير فى الافئدة تغريد السلايل وشسود الورق ، فترى الشاعر ينظم الدر النقيس عقداً فتاتاً يزين به حيسد الحياة ، وترى الكاتب ينفث الحكمة الخالدة والمثل الرائع ، ويمرض الصور الخيالية بصقلها الأذهان يخلب الافئدة .



ذلك حظ دراسة الادب من الزمن ، أما حظها من الطريقة والاسلوب فالأمر أدعى الى الرناء والاشفاق ، فان صاعدة الادب فى مصر يصون بدراسة الادب دراسة علمية ، أما الدراسة الفنية ، وأما تذوق الادب كمن جميل فذلك لا يصادف إلا حظاً ضئيلاً ، فهم يجملون قبلتهم دراسة تاريخ المصور التى تلون فيها الالوان مختلفة ، ويترجون لفريق من رجالات كل عصر ترجمة أدبى الى التاريخ منها الى الادب ، أما دراسة النصوص ، وأما تذوق مآثور المتر

والشعر وتقدم نقداً فنياً وتحليله تحليلاً أدبياً دقيقاً والارتشاف من رحيقه الصافي ونميره العذب ، فذلك مالا يأتون به كثيراً أو يطيلون الوقوف عند معالنه . ولعل ذلك عدوى استشرت في نفوسنا إبان أن استوفدت الحكومة بعض الأساتذة الأوربيين لتدريس تاريخ الأدب بالجامعة المصرية القديمة ، ولعلنا أخذنا عنهم هذا اللون وأغرمننا هو والصرفاء عن الطريقة المثلى التي تتطلب المزاجية بين دراسة الأدب علمياً وفنياً . وإن شئت فقل بين دراسة تاريخ الأدب ودراسة نصوصه . على أن الغربيين لا ينصرفون إلى هذا اللون وحده في دراسة الأدب ، بل هم إلى جانب ذلك يدرسون نصوص الأدب دراسة عميقة . ويحتلون مقاتها ، ويعنون من ينابيعها ، وينقدونها نقداً دقيقاً صائباً .

وما الفرق بين دراسة حياة الجاحظ من رجالات الأدب وعمره من العصر من أعلام السياسة والتاريخ إذا كانت الدراسة لا تخرج عن التاريخ لحياة كل منهما دون تذوق تمارها والتأثر بنتائج أفكارها ؟ ثم ما الفائدة المرجوة من الإلمام بترجمة ألف خاصر وكاتب إذا لم نكتف من رياضهم الورود والرياحين نفض النفوس بشدها الموقر ورائحتها الذكية ، وهل يسع عشاق الأدب والشادين فيه أن ينسجوا على منوال جهازة الأدب ويشعروا بتمارهم إن لم يتمموا خطاهم فيتبعوا نتاج قراءتهم بالدرس الدقيق والمهم العميق ، ويستظهروا بليغ المأثور من نثر القدامى وشعرهم ؟

وثالثة الاتامى أن المعاهد التي تأخذ على عاتقها دراسة الأدب العربي لا تدرس بعض اللغات الغربية الحية التي هي - من غير شك - ينبوع فياض وغذاء دسم لأدبنا في العصر الحديث ، فإن لأدب يستقى بعضها من بعض . وهل استغنى الأدب الفرنسي أو الألماني أو الإنجليزي يوماً بمصه عن الآخر ؟ وهل ازدهرت رياض الأدب الأوربي - بوجه عام - إلا بعد أن تمتع من معين الأدب اللاتيني ؟ وهل رسخت جذور الأدب العربي نفسه وسقت فروعه وأبنت تماره إلا بعد أن ارتضع أطويق الأدب اليوناني والفارسى إبان عصر بى العباس ؟

فليس الأدب ألقاظاً جزلة وعبارات رائمة النظم محكمة السجع حسب ، ولكن الأدب هو إلى جانب ذلك أخيلة خصبة ومعان أنيقة وأفكار قيمة وصور خلاصة ، وهذا لا ينتظمه عقد لغة واحدة ، فليس من الحق والساد - وقد أصبح العالم أسرة واحدة أو كاد - أن تظل الهوة سحيقة بين آداب الشعوب ، بل ليس من الرواء والوفاء أن تزدهر ربيع الآداب الغربية وتظل بعض ربيع الأدب العربي موحشة مقفرة ، نعم لا تشكر أن الأدب العربي في هذا القرن قد استفاد من غفوة على أثر اتصال الشرق بالغرب ونقل الآداب الأوربية إلى لغة الصاد ، وإن كان الكرى لا يزال يداعب جفنيه ويخدر معافد عينيه ، ولكن الشيء الذى تلفت إليه النظر هو أن رشاء الأدب العربي لا يزال قصيراً عن المنح من معين الأدب الأوربي الذى

لا غنى عنه ، لآنا حين ندرس الآءب العربى لا نعى بدراسة بعض اللغات الغربىة ، وكثير من أسائذ الآءب فى بعض المعاهد المصرىة لا يفقهون شىئا فى اللغات الأورىة ، وإن وقفوا على شىء من آءب الغرب فهو عن طريق النقل والرواية ، وحسب ما فى ذلك من الخطل ، فلىس الخبر كالعىان . وظن أنه لا ىجرؤ إسانف على إنكار أو الآءب الأورى فى الآءب العربى أو يزعم أسا فى غنى عن آءب الغرب وعلمهم .



ولقد كان ىحز فى تقسى حين دراستى الآءب العربى بنخصص المائة بالأزهر أسا كنا مرعمن على دراسة اللغات السامىة وقد قفنا نحبها منذ أمد لعىء ، ءوف أن ندرس لغة أورىة نفىىها أءبنا ونخصص ثقافتنا ، فا غناء العربىة والسرىابة وقد عفت آثارها ودرست معالمها واختفى الماطقون هها أو كاءوا ، فصلا عن أن أءبها فى أى عصر من المصور لم ىهى ، فكارا جبارة أو فرائى وارىة إلا فى بعض الأوقات الباءرة . على أن دراستنا اللغات السامىة كانت سطىحىة لا تعمى القلب ولا تصرب الى الأعماق ، بل لا تصءو رسم الحروف والكلمات وتألّف بعض الجلل البسىرة ، حتى لفاء كانت تبخر من رهوسنا بعد الامتحان بأسبوع أو ىزىء قلىلا .

وبما أن الأزهر قلة المسلمىن على اختلاف مشاربهم ، وكعبتهم الثقافىة فى بلءهى ولا غرو قلب المروبة الخماق وعرقها الناض ، كان أنجىء به أن ىقرر دراسة بعض اللغات الأورىة فى كلىة اللغة ونخصص المائة ، فان ذلك ىزىء فى ثقافة الطلاب وىعنىهم على دراسة الآءب الأورى والتجول فى رباصه واحتناء الشهى من تماره . ولىس من شك فى قوة الءهن الأزهرى وحلءه على البءى وسبرغور الأمور ، فاا أسىف الى ذلك خبرته باللغات الأورىة آفى بالمعجب العاجب وكان حلقا أن ىءون اسمه فى صفءة الملاءء التى تسطر فىها أسماء الجهابذة المجاهءىن الءىن ساهموا فى النهضة الآءبىة المءىشة وشاءوا الكثیر من صروءها وآطامها ؟

سلىلمه الوغانى

خرىج نخصصى المائة والتءرىس

الواقدي

حياته وشخصيته :

هو محمد بن عمر الواقدي مولى لى هاشم ، وقل مولى لى ميم بن أسلم . وقد لقي كثيرا من الشيوخ وأخذ عنهم ، مثل معمر بن راشد ومالك بن أنس وسفيان الثوري . ومن أشهر شيوخه الذين يروى عنهم كثيرا أبو معشر السندي ، وإسحاق بن عمار ، وكان من علماء المدينة . ويقول أحمد بن حنبل عن أبي معشر إنه بصير بالمغازي . وكتابه في المغازي ذكره ابن السديم في المهرست ، واقتبس منه ابن سعد في طبقاته ، وكذلك أحمد بن حنبل الطبري .

من هذا يتضح أن الواقدي استفاد كثيرا من علم أبي معشر أيام أن كانت يتنقل عليه في المدينة .

ولد الواقدي بالمدينة عام ١٣٠هـ في خلافة مروان بن محمد ، وطلب إليه يحيى بن خالد البرمكي أن يصير إليه في العراق ففعل ، وأصل به فأغناه وأخلص في حبه . فبعد كتابته كان إذا ذكر اسمه ترحم عليه الواقدي فأكثر الترحم ، وخرج إلى الشام والرقعة ، ثم رجع إلى بغداد فمضى بها حتى ولاء المأمون القضاء بمسكن المهدي (الرصافة) في شرق بغداد ، ولم يزل قاضيا حتى مات ببغداد سنة ٢٠٧ أو سنة ٢٠٩ هـ .

يقول الخطيب البغدادي : الواقدي ممن طلق شرق الأرض وغربها ذكره ، ولم يخف على أحد ، هرّف أخبار الناس أمره ، وسارت الركبان بكلمته في قلوب العلم من المغازي والسير والطبقات وأخبار النبي صلى الله عليه وسلم ، والأحداث التي كانت في وقته وبعد وفاته .

لواقدي كتاب التواريخ الكبير مرتب على حسب السنين اقتبس منه الطبري كثيرا في تاريخه ، وله كتاب الطبقات ذكر فيه الصحابة والتابعين مرتبين حسب طبقاتهم ، وله كتاب المغازي ذكر في أوله شيوخه الذين أخذ عنهم مغازيه ، ويبلغون نحو خمسة وعشرين ، وكلهم تقريبا من أهل المدينة أو من سكانها .

وهل الجلة كان الواقدي من أوسع الناس علما في عصره بالمغازي والسير ، كما كان واسع العلم بالحديث والتفسير والفقه ، وكان من أكبر المصادر التي عول عليها الطبري في تاريخه .

الواقدي والحقيقة التاريخية :

يعتبر كتاب فتوح الشام من المراجع الهامة في التاريخ الإسلامي أيام عمر بن الخطاب ، وخاصة الجزء الثاني عن فتح مصر ، فترى في هذا الكتاب القيم صورة حية صادقة ، بأسلوب

متمم ، استعراضا تاريخيا حافلا ، يتدرج الواقدي فيه من مرحلة الى أخرى مع بيان أسبابها الدفينة ، ويقع ذلك برأيه الخاص في هذه المرحلة ، ثم ينتقل الى مرحلة أخرى قد تتعارض أسبابها مع ما سبقها من المراحل ، إلا أنه بكفايته ولبافته يصح أنها الصريح ، وينتج عنها الظنون والملاسات التي لا تنفق والحقيقة التاريخية . وهكذا يتمشى في هذا التدرج مع مناقشة الوقائع ، الى أن يصل الى النتيجة النهائية ، فإذا نحن أمام رأي سليم ناصح أبدته المعرفة وأحكته تجارب السنين .

ذكر الأستاذ الكبير « بتلر » في مقدمة كتابه « فتح مصر أيام عمرو بن العاص » وفي عهد الفاروق ، أنه على الرغم من مكانة الواقدي التاريخية فإن كشته عن فتوحات العرب وغزواتها في مصر والشام ، ضاعت ، وأن ما قرأه الآن من كتب الواقدي ليس من وضعه وإنما من صنع الرواة . فلي الأستاذ سر هذا الكلام من غير دليل معقول يمكن الاستشهاد به أو الرجوع اليه ، ولهذا لا يصح الاعتداد عليه .

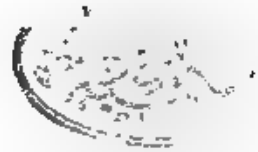
شخصية الواقدي :

يقول كارليل في كتابه عن الأبطال إن التاريخ العام عبارة عن تاريخ الأبطال المكيفين للأمر . ولهذا يحار الباحث المحقق في تحديد معنى البطولة ، أو تفسير الشخصية الكبيرة ، لأن الوصول الى بواطن النفس والوقوف على أسرار دماغها من أعقد المسائل التي لا زال العلم يعالجها ، ويقف منها موقف التردد والظن . فهناك فريق من العلماء يعتبر شخصية العظيم وما تركه من أثر في البيئة الاجتماعية سراً من الأسرار ، وفريق آخر ينظر الى هذه الشخصية من ناحية التطورات التي أعادت بها ، ومدى انشغال هذه التطورات في تقسية العظيم واستمداده الطبيعي للقابلية والفاعلية ، وهذا الفريق الثاني يعتبر الشخصية في هذه الحال من نتائج الطبع الاستثنائي .

والواقدي شخصية حلية المقام لم ينطرق إليها البحث العلمي الى اليوم ، إلا أنه على الرغم من ذلك فإننا إذا ما بحثنا في طوايا هذه الشخصية ، نجد أننا أمام حياة عامرة بالإيمان ، مشبعة بروح الاخلاص للدين والاسلام .

وقد صحب التفوق الواقدي في حياته الطويلة الممارسة ، فأخرج للعالم الاسلامي كتاباً قيمة لا تزال من مراجع البحث التاريخي . وكان في بعض تواليه يستقرى دقائق النفس البشرية ، ويستحلي غم أمصها ، ويحاول أن يفهم صفاتها وخصائصها . وكان يندج إجابة لداعي النفس ويستجيب وحيها ، بحركة إصابة الغرض أكثر مما تحركه المادة . هذا مع ما كان يتميز به من الخلق القويم وقوة اليقين .

عبد الحميد سامي بيومي



الفهرس العام

المت الرابعة عشرة (١٣٦٢ هـ) منه مجلة الزهر

الرقم	الموضوع	المؤلف
	(أ)	
١٠٦٠٦١٠١٤	ابن رشد	حضرة الأستاذ الدكتور محمد غلاب
٥٢٥٠١٨٨٠٨٦	ابن سنان الخفاجي	» » محمد كامل القتي
...	احتفال الأزهر بالعام الهجري
٥٦	احتفال الأزهر بعيد الميلاد الملكي
٢٣٩	احتفال الأزهر بعيد الجلوس الملكي
١٢٥	الامام أحمد الفزالي	حضرة الأستاذ علي سالي النشار
٣٨٩	أخلاق	حضرة صاحب البرة عبد السلام محمود بك
٢٦٦٠٣٠٦٠٢٥٧ ١٧٨٠١٢١	إخوان الصفاء	» » الأستاذ الدكتور محمد غلاب
٤٧٥	أدب اللهاء - السنة	مصلحة الأستاذ الشيخ طه السكاك
٥٩	أدلة القرآن	» » يوسف الحجوي
٥٤	الإسلام والمسلم نوامان	حضرة الأستاذ مديو المجلة
١٦٨	الأموال العامة	حضرة الأستاذ أحمد محمود الماوي
٩٠	الأهلية	» » مصطفى أبو زيد
	(ب)	
١١٣	براهين على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم	فضيلة الأستاذ الشيخ يوسف الحجوي
١٠٠٠٢٣١٠٤٤ ٥٧٢	بلاغه عبد القاهر	» » رياض هلال
	(ت)	
٢٨٥	تحييد النسل	حضرة الأستاذ محمد فتح الله الشيخ

العدد	الموضوع	الصفحة
٥١٣، ٢٢٥، ٢٣٥	تحقيقات أدبية	٩٣
٩٣	نحية الشعر لعام الهجرة	١١٠
١١٠	النسوية بين الأولاد	٤٥٦، ٢٦
٤٥٦، ٢٦	النظام الاجتماعي	١٥١
١٥١	تفسير سورة الانشراح	٢٠٠
٢٠٠	تفسير سورة الزلزال	٢٥٠
٢٥٠	تفسير سورة العاديات	٣٠٢
٣٠٢	تفسير سورة القارعة	
	(ج)	
٣٧٧، ٣٣٣	الملاحظ والبيان العربي	
	(ح)	
٤٤٧	الحجاج بن يوسف الثقفي	٢٥٣
٢٥٣	حسن إسلام المرأة - السنة	٢١٣
٢١٣	الحلف بالنبي	
	(خ)	
٤٨٧، ٤٣٢	خالد بن الوليد	١٧٦
١٧٦	خطباً تاريخي	١٨٦
١٨٦	خواطر القديري	
	(د)	
١٣٩، ٤٨١	دراسة القوى الباطنة للإنسان	
١٣٥٣، ٩٧، ٤٩٠٥	الدروس الدينية	٤٣٢
٤٦٥، ٤٥٩	الدعاء في الصلاة	٢١٦
٤٣٢	دفع شبهة عن الإسلام	
٢١٦		

ملحة	يقسم	للموضوع
		(ذ)
١١	حضرة الأستاذ مدير المجلة	ذكرى الهجرة
١٢٢	فضيلة الأستاذ أبو الوفا المراقبي	ذكرى الميلاد الحمدي
١٨٣	» » عبد الجواد رمضان	ذكرى المولد
٢٣٨	» » محمد مختار بدر	ذكرى مولد النبي
٢١٧	» » طه الساكت	الذكر - فضله - السنة
		(ر)
١٣٠	لجنة الفتوى	رفع الصوت في العبادة
٤٠	حضرة الأستاذ مصطفى أبو زيد	الرق والعتق والوصاية والقوامة
		(ز)
٣٤٧	لجنة الفتوى	زكاة الزرع
٢٣١	»	زكاة الأسهم
٢٩١	»	زيادة ثمن المبيع لأجل
٤٩٢	»	زى الامام
		(س)
١٩٣، ١٤٥، ١٠١	حضرة الأستاذ مدير المجلة	السيرة الحميدة تحت ضوء العلم والفلسفة
٣٦٢، ٢٩٧، ٢٤٥		
٤٧٠، ٤١٣	حضرة الدكتور محمد ولي خان	السيرة محمد إقبال
٤٩٨، ٣٨١		
		ص
٣٠٤	فضيلة الأستاذ الشيخ طه الساكت	الصحة والفراغ - السنة
٢١٤	لجنة الفتوى	الصلاة - العوبة لاستقامتها
٢٧٣	»	الصلاة في مسجد بناء مسيحي
٢١٣	»	الصلاة على رسول الله - منهاها
		(ط)
٣٤٥	لجنة الفتوى	طعام أهل الكتاب

الوضوع	بسم	صفحة
(ع)		
عنان بن عفان	فضيلة الأستاذ الشيخ صادق مرجون	١١٥٠٦٨٠١٨ ٢٦٦٠٢٠٩٠١٥٧ ٤٠٣٠٣١٧
العدالة	حضرة الأستاذ علي سامي القشار	٢٧٨٠٢٧١٠١٦٥ ٣٣٧
عقد الزوجية	لجنة الفتوى	٤٩٣
عمرة القضاء وغزوة مؤتة	حضرة الأستاذ مدير المجلة	١٤٥
موض ستر الجنابة	لجنة الفتوى	٤٩١
عبد المولد	فضيلة الأستاذ علي رفاعي	١٨٤
(غ)		
غزوة تبوك	حضرة الأستاذ مدير المجلة	٤١٣
غزوة حنين	» » »	٢٤٥
غزوة خيبر	» » »	١٠١
غزوة الفتح (فتح مكة)	» » »	١٩٣
(ف)		
فاحة السنة الرابعة عشرة	حضرة الأستاذ مدير المجلة	٣
القميخ - حكم أكله	لجنة الفتوى	٤٩٢
القطرة - السنة	فضيلة الأستاذ الشيخ طه الساكت	٣٨٥
فقيد الأزهر	» » »	٢٤٣
فقيد الصحافة	» » »	٢٤٤
الفلسفة الإسلامية في الغرب	حضرة الأستاذ الدكتور محمد غلاب	١٠٦٠٦١٠١٤ ٧٠٢٠١٥٣
الفلسفة الإسلامية في الشرق	» » »	٣٦٦٠٣٠٩٠٢٥٧ ٤٧٨٠٤٢١
الفلسفة في الشرق	فضيلة الأستاذ الشيخ محمد يوسف موسى	١١٩٠٦٥٠٢٢ ٢٦١٠٢٠٦٠١٦١ ٤٢٥٠٣٦٩٠٣١٣ ٤٨٢

الوضوح	بسم	صفحة
(ق)		
قدامة بن جعفر	فضيلة الأستاذ عبد السلام مرجان	٤٦٢، ٢٢٨، ١٤٢
(ل)		
ليلة النصف من شعبان	لجنة الفتوى	٢٧٠
(م)		
المادة توجد وتلاشى	حضرة الأستاذ مدير المجلة	٣٤٨
الامام محمد عبده والدفاع عن الاسلام	» » الدكتور عثمان أمين	٤٩٤
محمود ساي البارودي	» » احمد موسى	٢٢٧، ١٢٨٧، ٢٤١
المسلمون وترجمة علوم اليونان	» » علي ساي للنشر	٣١٧، ٤٥٩
مترك الفاسفين	حضرة الأستاذ مدير المجلة	٧٧
المعرفة عند اخوان الصفا — نظرية	» » الدكتور احمد الاهواني	٣٢٢، ٤٣٩، ٨١، ١٣٩
المعرفة عند الغزالي	» » » »	١٧٩، ٢٩٠، ٣٩٣
المكتبة الأزهرية — كلة تاريخية	فضيلة الأستاذ الشيخ أبو الوفا المراثي	٢٧٤، ٣٢٩، ٣٧٣
مندوب الاتحاد الاسلامي الصيني	رياسة التحرير	٤٤٣، ٢٠٢
ميلاد الرسول	فضيلة الأستاذ رياض هلال	٢٠٨، ١٨٥
(ن)		
نقد منكملي الاسلام	حضرة الأستاذ علي ساي للنشر	٤٣٦، ٥١٠
نقد النثر	فضيلة الأستاذ محمد عبد المنعم خفاجي	٣٠
نقد النثر	» » حسن جاد حسن	٢٩٣، ٤٣٩، ٥٠٢
(و)		
وادي السعادة	حضرة صاحب الغزة عبد السلام بك محمود	٧١، ١٣٠، ١٧١
الوظيفة أو صلاة الجمعة	لجنة الفتوى	٢٢٠
وقعة الفتوح الأعظم	حضرة الأستاذ احمد محرم	٢١٥، ١٣٤